

MESTRADO EM FILOSOFIA

ÁREA DE FILOSOFIA MEDIEVAL

# A teoria da abstração no *Comentário* de Petrus Hispanus ao *De anima* de Aristóteles

Ana Patrícia Pereira Ferraz Soares  
Ferreira

**M**

2018



**Ana Patrícia Pereira Ferraz Soares Ferreira**

**A teoria da abstração no *Comentário* de Petrus Hispanus ao  
*De anima* de Aristóteles**

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia  
orientada por Professor Doutor José Meirinhos  
e coorientada por Doutora Celia López Alcalde

Faculdade de Letras da Universidade do Porto  
Setembro 2018

A teoria da abstração no *Comentário* de Petrus Hispanus  
ao *De anima* de Aristóteles

Ana Patrícia Pereira Ferraz Soares Ferreira

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia  
orientada por Professor Doutor José Meirinhos  
e coorientada por Doutora Celia López Alcalde

Membros do Júri

Professora Doutora Sofia Miguens (Presidente)  
Faculdade de Letras – Universidade do Porto

Professora Doutora Paula Oliveira e Silva (Arguente)  
Faculdade de Letras - Universidade do Porto

Professor Doutor José Meirinhos (Orientador)  
Faculdade de Letras - Universidade do Porto

Classificação obtida: 18 valores



«quamobrem omnis amor studentis animi, hoc est uolentis scire quod nescit, non est amor eius rei quam nescit sed eius rei quam nescit sed eius quam scit propter quam uult scire quod nescit. aut si tam curiosus est ut non propter aliquam notam causam sed solo amore rapiatur incognita sciendi, discernendus quidem est ab studiosi nomine iste curiosus; sed nec ipse amat, immo congruentius dicitur, odit incognita, quae nulla esse uult dum uult omnia cognita. sed ne quisquam nobis difficiliorem referat quaestionem asserens tam non posse quemquam odisse quod nescit quam non potest amare quod nescit, non resistimus ueris, sed intellegendum est non hoc idem dici cum dicitur: amat scire incognita, ac si diceretur: amat incognita; illud enim fieri potest ut amet quisque scire incognita, ut autem amet incognita non potest. non enim frustra ibi est positum scire quoniam qui scire amat incognita non ipsa incognita sed ipsum scire amat. quod nisi haberet cognitum, neque scire se quidquam posset fidenter dicere neque nescire. non solum enim qui dicit: scio, et ueram dicit necesse est ut quid sit scire sciat; sed etiam qui dicit: nescio, idque fidenter et uerum dicit et scit ueram se dicere, scit utique quid sit scire qua et discernit ab sciente nescientem cum ueraciter se intuens dicit: nescio. et cum id se scit ueram dicere, unde sciret si quid sit scire nesciret?»,

Augustinus Hipponensis, *De Trinitate*, X-1.3.

## Sumário

_Toc531254008	Declaração de honra .....	8
Agradecimentos .....		9
Resumo .....		10
Abstract.....		11
Introdução.....		12
1. Contextualização .....		16
1.1. Questões não resolvidas sobre Pedro Hispano .....		16
1.2. <i>Sententia cum questionibus in libros I-II De anima Aristotelis</i> .....		18
2. Aspectos gerais da abstração na <i>Sententia cum questionibus</i> .....		24
2.1. Tipos de abstração .....		24
2.2. Princípio da abstração.....		28
2.3. Qual o agente da abstração? .....		32
2.4. De onde provém a necessidade da abstração? .....		40
3. Sentidos internos e externos .....		48
4. Potências da alma intelectual – O conhecimento adquirido e o conhecimento de si .		54
5. A abstração no <i>De anima</i> de Alberto Magno .....		62
5.1. Os sentidos internos e o intelecto .....		67
Considerações finais .....		83
Referências bibliográficas .....		88
I. Fontes .....		88
b) Outras fontes.....		88
II. Estudos.....		89
a) Sobre Pedro Hispano .....		89

b) Sobre Alberto Magno.....	91
c) Outros estudos .....	92
Índice onomástico.....	94

## **Declaração de honra**

Declaro que a presente dissertação sobre a teoria da abstração no *Comentário* ao *De anima* atribuído a Pedro Hispano é de minha autoria e não foi apresentada previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras de atribuição, e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referenciação. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

[Porto, Setembro 2018]

[Ana Ferreira]



## **Agradecimentos**

Esta dissertação de mestrado teve importantes apoios e incentivos que permitiram a sua realização.

Assim, agradeço aos meus orientadores, Professor Doutor José Francisco Preto Meirinhos e Doutora Celia López Alcalde, pela orientação, disponibilidade para esclarecimento de dúvidas, pelas opiniões e críticas que melhoraram este trabalho e pelas palavras de incentivo.

Agradeço também a todos os amigos e colegas. Aos colegas do Gabinete de Filosofia Medieval da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e ainda aos amigos de sempre e aos mais recentes pela paciência, companheirismo e força dada durante a composição da dissertação.

À minha família, em especial à minha mãe pelo apoio incondicional.

Por fim, mas não menos importante, deixo um agradecimento ao Instituto de Filosofia da Universidade do Porto pelos meios que permitiram o desenvolvimento desta investigação, aos funcionários da Biblioteca da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. E ao projeto de investigação Edição Crítica e Estudo das Obras Atribuídas a Petrus Hispanus (PTDC/MHC-FIL/0216/2014), projeto que tem como investigador principal o Professor Doutor José Francisco Preto Meirinhos sendo financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia, do qual sou bolseira e, no qual se integra esta dissertação de Mestrado.

## Resumo

Nesta dissertação pretende-se analisar a teoria da abstração de Pedro Hispano e a função desta dentro da teoria do conhecimento, determinando o papel e as características das diversas faculdades cognitivas nela intervenientes, como os sentidos externos e internos e o intelecto (passivo e agente) na *Sententia cum questionibus in libros De anima I-II Aristotelis* atribuída a Pedro Hispano. Far-se-á ainda a comparação com a teoria da abstração proposta em outra obra contemporânea da de Pedro Hispano, o tratado *De anima* de Alberto Magno. Deste modo, verificaremos quais as fontes presentes nestas duas obras e como cada uma delas influencia ou não a teoria da abstração dos autores em estudo.

**Palavras-chave:** abstração, sentidos internos, intelecto.

**Autores e obras:** Pedro Hispano, *Sententia cum questionibus in libros De anima I-II in libros De anima Aristotelis*; Alberto Magno, *De anima*.

## Abstract

In this dissertation we intend to analyze the theory of the abstraction and its function within the theory of knowledge, determining the role and characteristics of the various cognitive faculties in it, such as the external and internal senses and the intellect (passive and agent) in the *Sententia cum questionibus in libros De anima I-II Aristotelis* attributed to Pedro Hispano. A comparison will also be made with the theory of abstraction proposed in other contemporary work, namely in Albertus Magnus' *De anima*.

**Keywords:** abstraction, internal senses, intellect.

**Authors and Works:** Petrus Hispanus, *Sententia cum questionibus in libros De anima I-II in libros De anima Aristotelis*; Albert the Great, *De anima*.

## Introdução

A *Sententia cum questionibus in libros I-II De anima Aristotelis* atribuída a Pedro Hispano, escrita em 1240-1245, é considerada um dos primeiros comentários latinos ao *De anima* aristotélico.

Pedro Hispano, posteriormente identificado com o Papa João XXI (Pedro Julião), é o autor a quem esta obra foi atribuída, contudo não podemos ter a certeza se a obra aqui em estudo foi realmente escrita pelo Papa João XXI visto que o seu rasto histórico e bibliográfico, embora extenso, é também um pouco incerto, e, por isso, dificulta o conhecimento tanto da sua vida como da sua obra<sup>1</sup>.

Através desta dissertação pretendo expor a teoria da abstração presente na *Sententia cum questionibus in libros I-II De anima Aristotelis* que, como veremos, não é apresentada de modo explícito ou sistemático em nenhuma secção da obra, ao contrário do que acontece, por exemplo, com o tratado de Alberto (autor coevo de Pedro Hispano) sobre o *De anima* de Aristóteles. Assim, como a *Sententia cum questionibus* se nos apresenta como um texto fragmentado, o que aqui se fará, inicialmente, será uma reconstituição do que seria a teoria da abstração de Pedro Hispano e depois uma comparação com a teoria da abstração que se encontra exposta no tratado de Alberto Magno sobre o *De anima* de Aristóteles. Neste sentido, sempre que possível foram identificadas as fontes presentes no pensamento do séc. XIII que tanto influenciaram os autores desta época. Refiro-me aos autores de língua árabe Avicena, Averróis e Algazel. Em secções específicas foram utilizados outros dois comentários anónimos ao *De anima* aristotélico<sup>2</sup> com o objetivo de evidenciar as semelhanças e as diferenças presentes nos comentários da época.

Este estudo é composto por cinco capítulos, alguns deles divididos em secções. O primeiro trata da contextualização, subdividindo-se em duas secções; em 1.1. é exposta tanto quanto possível a vida e obra de Pedro Hispano, seguindo-se-lhe 1.2. onde se

---

<sup>1</sup> Cf. Sub-secção 1.1. Questões não resolvidas em Pedro Hispano.

<sup>2</sup> ANONYMI magistri artium (c. 1246-1247), *Sententia super II et III De anima*, ed. e estudo BAZÁN, B. C., Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie/Éditions Peeters, Louvain-La-Neuve/Louvain-Paris, 1998; ANONYMI magistri artium (Ms. Roma Naz. V.E. 828), *Lectura in Librum De anima: a quodam discipulo reportata*, ed. R.-A., Gauthier, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae) 1985.

apresenta brevemente a *Sententia cum questionibus in libros I-II Aristotelis* atribuída a Pedro Hispano. Nesta secção são expostas informações da época na qual esta obra foi escrita assim como os conteúdos que nela podemos encontrar.

O segundo capítulo sobre os aspetos gerais da abstração na *Sententia cum questionibus* subdivide-se em quatro secções. Assim, em 2.1. são apresentados os quatro tipos de abstração que Pedro Hispano expõe no início da terceira Questão Preambular (QP); em 2.2. mostra-se qual o princípio da abstração; em 2.3. questionamos, tal como o nosso autor, qual o agente da abstração e, por fim, em 2.4. pretendemos saber qual a origem e qual a necessidade da abstração: será que parte dos objetos físicos (*res*) ou será que parte da alma? Nesta secção serão apresentados os argumentos do autor tal como os expõe na obra, mostrando depois a que conclusão chega.

No terceiro capítulo são apresentados os sentidos internos da alma presentes na *Sententia cum questionibus*. Aqui, por uma necessidade de esclarecimento terminológico são utilizados comentários anónimos contemporâneos (de Pedro Hispano) com o objetivo de mostrar como em certos sentidos internos o nosso autor partilha a mesma opinião de alguns dos seus contemporâneos.

No quarto capítulo são apresentadas as potências da alma intelectual e o modo como se forma o conhecimento intelectual. Deste modo, procura-se saber se o conhecimento que temos é um conhecimento que já está na alma desde o início (inato) ou se é um conhecimento adquirido (científico), que é aquele que obtemos através dos objetos do mundo. Será, portanto, neste último que nos iremos focar visto que é nele que se trata a abstração. Neste sentido, verificamos que para Pedro Hispano na alma há a possibilidade de um duplo conhecimento: o conhecimento adquirido, que tem origem nos objetos abstraídos, e o conhecimento que provém do Primeiro, causador da alma e que lhe providencia o conhecimento do sumo bem e de si mesma. Esta constatação leva-nos à exposição da teoria do intelecto de Pedro que se apoia na teoria da dupla face da alma.

No último capítulo, é apresentada a teoria da abstração de Alberto Magno presente no seu tratado ao *De anima*. Esta desenvolve-se em quatro graus e implica tanto os sentidos externos e internos como a faculdade intelectual da alma que em Alberto é mais complexa do que em Pedro.

Por fim, as considerações finais que encerram este estudo têm como função mostrar como estes dois autores contemporâneos interpretaram e compreenderam a obra aristotélica partilhando, umas vezes doutrinas comuns, mas outras vezes diferenciando-se notoriamente entre si.

Na realização desta dissertação, os materiais de estudo manuseados foram, tanto quanto possível, os mais próximos aos originais. Assim, para o estudo da *Sententia cum questionibus in libros I-II Aristotelis* foi utilizada a nova edição crítica da *Sententia cum questionibus in Aristoteles libros De anima I-II* que está a ser preparada pela Doutora Celia López, que também já traduziu uma parte da obra, a saber as *Quaestiones Praeambulares* para espanhol. Esta nova edição melhora a existente, de Manuel Alonso Alonso, e era necessária visto que foi descoberto um novo manuscrito, como exposto por Cruz Pontes nos seus estudos «Un nouveau manuscrit des 'Quaestiones libri de anima' de Pedro Hispano Portugalensis», e «As Quaestiones libri De anima»<sup>3</sup>. Para o estudo do *De anima* (DA) de Alberto foi usada a edição de Clemens Stroick e a tradução de Jörg Alejandro Tellkamp<sup>4</sup>, de modo a facilitar o processo de leitura desta obra.

Sempre que possível foram feitas as referências a fontes não citadas pelos autores. Assim, as referências aqui utilizadas para as obras de Aristóteles têm como base a tradução de David Ross (Oxford, 1956), embora se recorra também a edições das traduções latinas ou outras traduções contemporâneas.

Deste modo, pretendo que esta dissertação contribua positivamente para o conhecimento mais aprofundado da abstração na *Sententia cum questionibus in Aristoteles libros De anima I-II* de Pedro Hispano, desenvolvendo também o trabalho que tenho vindo a

---

<sup>3</sup> Em *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 43 (1976) 167-201 e *A obra filosófica de Pedro Hispano Portugalense: Novos Problemas Textuais*, Universidade de Coimbra, 1972, respetivamente.

<sup>4</sup> ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, in *Opera Omnia Tomus VII, Pars I*, Monasterii Westfalorum, 1968; consultamos também a tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, *SAN ALBERTO MAGNO, Sobre el alma*, trad. Jörg Alejandro Tellkamp, EUNSA, Barãain 2012.

realizar no âmbito do projeto de investigação Edição Crítica e Estudo das Obras Atribuídas a Pedro Hispano<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Ref. PTDC/MHC-FIL/0216/2014. Projecto com José Meirinhos como investigador principal e financiado pela Fundação De Ciência e Tecnologia, desenvolvido na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, <http://ifilosofia.up.pt/projects/petrus-hispanus-2016-2019>.

# 1. Contextualização

## 1.1. Questões não resolvidas sobre Pedro Hispano

Quem é Pedro Hispano? Quais são as obras que escreveu? São estas as questões que gostaríamos de ver aqui resolvidas. Todavia tendo em conta a historiografia conhecida, a resposta às questões colocadas não é fácil, na medida em que Pedro Hispano tem sido identificado com o Papa João XXI (Pedro Julião). Este foi «um dos mais importantes personagens do século XIII, em Portugal mas também na Europa, não só porque no fim da vida ocupou o lugar cimeiro da cristandade, mas também pelo seu percurso precedente»<sup>6</sup>. No entanto, o rasto histórico e bibliográfico sobre Pedro Julião é extenso e um pouco incerto, na medida em que lhe foram atribuídas, incorretamente, inúmeras obras e, por isso, é difícil saber com precisão quem foi e o que escreveu esta tão relevante personalidade. Contudo, examinando os dados que nos chegam da vida e obra deste Papa, suposto mestre, filósofo, médico e teólogo, sabemos que poderá ter nascido em Lisboa entre 1210 e 1220 e talvez tenha pertencido à família dos Rebolos (que utilizam o nome de Pedro Hispano para enobrecer o nome da família)<sup>7</sup>, tendo depois estudado em Paris na faculdade de Artes obtendo o grau de Mestre, embora pareça também ter estudado ou Medicina, ou Direito ou Teologia<sup>8</sup>. Leccionou ainda em Toulouse antes de 1245 e ensinou Medicina em Siena entre 1245 e 1250<sup>9</sup>. Por volta de 1250 temos notícia do seu percurso eclesiástico e político «através de um número assinalável de documentos que testemunham os diversos cargos que ocupou»<sup>10</sup>. Sabemos também que poderá ter sido

---

<sup>6</sup> MEIRINHOS, J. F., «O papa João XXI e a ciência do seu tempo» em *A apologia do latim: In honorem Dr. Miguel Pinto Meneses (1917-2004)*, Edições Távola Redonda, Lisboa 2005, p. 129.

<sup>7</sup> Cf. MEIRINHOS, J. F., «O papa João XXI e a ciência do seu tempo», cit. p. 153.

<sup>8</sup> Cf. MEIRINHOS, J. F., «O papa João XXI e a ciência do seu tempo», cit. p. 154.

<sup>9</sup> «...mais aussi Montpellier où il étudia peut-être la médecine, et Toulouse, donc l'Université, après l'afflux des professeurs qui fuyaient l'Université de Paris en grève, connut un grand essor. Il n'est donc pas téméraire de supposer que c'est à l'Université de Toulouse que Pierre d'Espagne maître ès arts a trouvé pour ses cours, vers 1240, le cadre de mieux approprié. [...] ... Pierre d'Espagne a pourtant expliqué le *De anima* en des leçons réellement enseignées à l'Université de Toulouse vers 1240», Cf. GAUTHIER, R.-A., «Préface», em *Sancti Thomae de Aquino, Sentencia libri de anima*, ed. R.-A. Gauthier, Commissio Leonina, Vrin, Roma 1984, pp. 239\*- 240\*.

<sup>10</sup> MEIRINHOS, J. F., «O papa João XXI e a ciência do seu tempo», cit. p. 154.



«Deão de Lisboa e arcediogo de Vermoim-Braga antes de 1250»<sup>11</sup> e «porta-voz do rei Afonso III no diferendo com o clero e nessa qualidade participa nas cortes de Leiria e também nas de Guimarães em 1254»<sup>12</sup>. Três anos mais tarde é escolhido pelo rei para exercer as funções de prior da Igreja colegiada de Santa Maria de Guimarães e, no ano seguinte, é derrotado por D. Mateus (predilecto do rei) na eleição a bispo de Lisboa, mas, não se resignando com esta situação, decide apresentar queixa em Roma solicitando a intervenção da Igreja neste assunto que teve a ingerência do rei. Em 1263 «é nomeado *mestre das escolas* da catedral de Lisboa»<sup>13</sup>. Em 1272 é eleito arcebispo pelo cabido de Braga, porém não irá desempenhar estas funções porque é nomeado cardeal-bispo de Túsculo pelo Papa Gregório X em 3 de Junho de 1273. Desde esta nomeação à ascensão a Papa decorrem três anos e, assim, a «15 ou 16 de Setembro de 1276 Pedro Julião é eleito papa em Viterbo, sendo entronizado a 20 do mesmo mês»<sup>14</sup>. Morre a 20 de Maio de 1277, depois de seis dias em agonia causada pelos ferimentos sofridos devido à queda accidental do tecto do edificio onde se encontrava instalado e que teria mandado construir para que pudesse estudar<sup>15</sup>. O seu túmulo encontra-se na Catedral de S. Lourenço em Viterbo.

Quanto às obras atribuídas a este autor, podemos dizer que abrangem uma grande parte das áreas científicas estudadas pelos medievais, e por isso mesmo tratam de «lógica e filosofia, teologia e mística, zoologia e biologia, medicina e alquimia, para além de textos perdidos sobre matemática, a física, a embriogénese e a cosmologia»<sup>16</sup>, tendo sido escritas por volta de 1230/5 e 1250. Contudo, surge novamente a dificuldade de identificar de que Pedro Hispano estamos a falar. Isto é, será que estas obras pertencem não ao Papa senão ao Pedro Hispano dominicano, quem parece ter escrito as obras lógicas, ou ao Pedro Hispano que escreveu os *Sermones*, ou ao Pedro Hispano Portugalensis autor da *Scientia*

---

<sup>11</sup> IBIDEM.

<sup>12</sup> IBIDEM.

<sup>13</sup> IBIDEM.

<sup>14</sup> IBIDEM.

<sup>15</sup> As histórias sobre a construção do edificio mencionado assim como sobre a personalidade de Pedro Hispano pode ser consultada em MEIRINHOS, J. F., «Petrus Hispanus Portugalensis?: Elementos para uma diferenciação de autores», *Revista Española de Filosofia Medieval*, 3 (1996), pp. 51-76.

<sup>16</sup> MEIRINHOS, J. F., «Petrus Hispanus Portugalensis?: Elementos para uma diferenciação de autores», cit. p. 52.

*libri de anima*, ou ainda ao Pedro Hispano médico que escreveu o Comentário ao *De animalibus*?

Através de estudos publicados por José Meirinhos mostra-se que é muito provável que tenha existido mais do que um Pedro Hispano responsável pelas diferentes obras. Por isso não nos é possível identificar, até ao momento presente, a qual destes autores pertence a obra que será aqui estudada.

## **1.2. *Sententia cum questionibus in libros I-II De anima Aristotelis***

A *Sententia cum questionibus in libros I-II De anima Aristotelis* é um comentário atribuído a Pedro Hispano<sup>17</sup>, escrito provavelmente por volta de 1240-45<sup>18</sup>. Este comentário surge devido ao aparecimento no século XII, e depois, no século XIII de novas traduções de obras aristotélicas por parte de tradutores arabo-latinos e greco-latinos<sup>19</sup> que proporcionam um novo leque de conhecimentos e de problemas para os quais não se tinha dado ainda uma resposta ou que nem sequer tinham sido pensados. Modificando profundamente o modo de tratar questões de conhecimento por parte dos pensadores medievais.

As obras de Aristóteles foram paulatinamente introduzidas e começaram a ser bastante difundidas «através da Faculdade de Artes, que servia de propedêutica às outras faculdades (Teologia, Direito e Medicina)»<sup>20</sup>. Em Artes anteriormente seguia-se o modelo de ensino clássico composto pelo *trivium* (Gramática, Lógica e Dialética) e o *quadrivium* (Matemática, Geometria, Astronomia e Música). Estas matérias não incluíam o estudo de

---

<sup>17</sup> Embora existam dois manuscritos desta obra (Kraków, Biblioteka Jagielloriska, 726 e Veneza, Biblioteca Nazionale Marciana, lat. Z. 253) a atribuição a Pedro Hispano está presente apenas no manuscrito de Cracóvia.

<sup>18</sup> Cf. GAUTHIER, R.-A., «Préface» em *Sancti Thomae de Aquino Sententia libri De anima*, ed. R.-A. Gauthier, Commissio Leonina, Vrin, Roma 1984, p. 240\*.

<sup>19</sup> MEIRINHOS, J. F., «Comentar Aristóteles na primeira metade do século XIII. *A Sententia cum questionibus in De Anima* atribuída a Pedro Hispano», *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia* 23 (2005), p. 127.

<sup>20</sup> DE BONI, A., *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*, EST Edições: Editora Ulysses, Porto Alegre 2010, p. 58.

todo o *corpus* aristotélico, visto que eram apenas estudadas as obras de lógica e retórica aristotélicas. Sendo assim, no séc. XII e XIII começam a resurgir questões acerca do que é a ciência, de que modo se hierarquizam tais ciências e o que distingue umas ciências das outras, questões estas suscitadas pelas novas traduções das obras de Aristóteles, que deram origem a um estudo intenso na faculdade de Artes, levando à redação de vários comentários sobre o *corpus* aristotélico, produto do ensino universitário<sup>21</sup>. Neste sentido, é importante salientar relativamente à receção da obra aristotélica sobre a alma as distintas traduções que foram feitas, entre os séculos XII e XIII e que mostram o interesse dos medievais pela obra aristotélica:

Na Idade Média e no espaço de um século foram realizadas três traduções do *De anima*: duas a partir do grego e uma a partir do árabe. A primeira foi realizada no século XII, algures entre 1127 e 1150, por Tiago de Veneza e é, por isso, conhecida como *translatio vetus*. A segunda tradução foi realizada a partir do árabe já no século XIII, entre 1220 e 1233, por Miguel Escoto, integrada no Grande Comentário de Averróis sobre o *De anima*. A terceira tradução resulta de uma revisão da antiga tradução de Tiago de Veneza, confrontada com novos manuscritos gregos, por Guilherme Moerbeke, por volta de 1268-1270, sendo conhecida como *translatio nova*<sup>22</sup>.

No entanto, em 1210 a autoridade eclesiástica manifestou o seu descontentamento relativamente aos ensinamentos aristotélicos e, «no sínodo da província eclesiástica de Sens, realizado em Paris, sob a presidência de Pedro de Corbeil»<sup>23</sup>, condenou sob pena de excomunhão a leitura em Paris, em público ou privado, dos livros de Filosofia natural

---

<sup>21</sup> «Na metade do século XIII, tornou a Faculdade de Artes uma verdadeira Faculdade de Filosofia, no sentido clássico do termo. A origem dessa mudança encontra-se no século XII, quando surgiu, como autónomo, o género literário de «Classificação das Ciências». Nele ficava evidente a insuficiência da clássica divisão *trivium-quadrivium* para abranger o conjunto do saber filosófico», DE BONI, A., *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*, cit. p. 59.

<sup>22</sup> MEIRINHOS, J. F., «Comentar Aristóteles na primeira metade do século XIII. *A Sentencia cum questionibus em De Anima* atribuída a Pedro Hispano», cit. pp. 135-136.

<sup>23</sup> DE BONI, A., *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*, cit. p. 60.

de Aristóteles e dos comentários a esses livros<sup>24</sup>. Contudo, tal como refere o Professor De Boni, «As palavras técnicas *legantur publice vel secreto* não significavam que alguém estava proibido de ler privativamente o texto, e sim de usá-lo para ministrar aula, tanto em público como em particular»<sup>25</sup>. Só a partir de 13 de abril de 1231, vinte e um anos depois da primeira proibição da leitura dos textos aristotélicos, é que é redigida uma bula, *Parens scientiarum Parisius*, que permite a livre leitura de Aristóteles, assinalando, contudo, que existiam nas obras erros e, por isso, era necessária a sua correcção ou expurgação.

É neste contexto que surge o comentário atribuído a Pedro Hispano acerca do *De anima*, sendo considerado um dos primeiros a ter sido escrito em latim<sup>26</sup>, baseado na *translatio vetus*, comentando parte do livro I e parte do Livro II do *De anima* até 415b27-28<sup>27</sup>. Fica, assim, em falta o comentário a toda a segunda metade do Iº livro, à segunda metade do IIº livro assim como o comentário a todo o livro III do *De anima*, um dos comentários mais interessantes a nível especulativo, na medida em que é este o livro onde Aristóteles discute o intelecto e as faculdades que intervêm no processo abstrativo e, consequentemente, o conhecimento. Embora fragmentado, este texto não perde o interesse pois, nele está presente um dos primeiros comentários á obra aristotélica recebida de traduções árabo-latinas e greco-latinas entendido por um autor do séc. XIII.

---

<sup>24</sup> «Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto, et hoc sub pena excommunicationis inhibemus», DENIFLE, H.; CHATELAIN, A. (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Culture et Civilisation, vol. I., Paris - Bruxelles 1899-1964, p. 70, n. 11.

<sup>25</sup> DE BONI, A., *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*, cit. p. 61.

<sup>26</sup> «O comentário ao *De Anima* atribuído a Pedro Hispano é geralmente considerado um dos primeiros a ter sido escrito sobre esta obra em latim», MEIRINHOS, J. F., «Comentar Aristóteles na primeira metade do século XIII. A *Sentencia cum questionibus in De Anima* atribuída a Pedro Hispano», cit. p. 137.

<sup>27</sup> «Peter's commentary, obviously based on the *Vetus* translation, covers from the beginning of Book I to Book II, 415b27-28», BAZÁN, B. C., «13th Century Commentaries on *De anima*: From Peter of Spain to Thomas Aquinas», *Il commento filosofico nell'occidente latino (secoli XIII-XV)*, Brepols, Turnhout 2002, p. 126; GAUTHIER, R.-A., «Préface», em *Sancti Thomae de Aquino, Sentencia libri de anima*, ed. R.-A. Gauthier, Commissio Leonina, Vrin, Roma 1984, pp. 239\*- 242\*.

Como aponta Cruz Pontes a partir da análise comparativa de dois manuscritos, o texto original devia ser mais extenso<sup>28</sup>. Parece-me que esta afirmação de Cruz Pontes faz sentido, na medida em que Pedro Hispano introduz algumas das questões que são próprias do livro III do *De anima* de Aristóteles nas Questões Preambulares, o que indica que existiria ou que Pedro Hispano pensava escrever uma secção da *Sententia cum questionibus in libros De anima I-II Aristotelis* que trataria do Livro III desta obra.

Relativamente à estrutura da *Sententia cum questionibus*, Pedro Hispano, antes de iniciar o comentário à obra aristotélica *De anima*, introduziu três conjuntos de Questiones Preamble (QP)<sup>29</sup>, com perguntas acerca da: 1) estabilidade do sujeito da ciência da alma e a necessidade de uma ciência sobre ela (sobre a ciência da alma); 2) comparação da ciência da alma com as outras ciências e 3) sobre o modo de proceder da ciência da alma<sup>30</sup>. Estes problemas tratam essencialmente questões epistemológicas e metodológicas<sup>31</sup>, ajudando em grande medida a compreender a exposição do nosso autor e deixando prever algumas respostas ao comentário do livro III do *De anima* de Aristóteles que, infelizmente não chegou até aos nossos dias.

Após as questões preambulares encontramos o Comentário à obra aristotélica, que está dividido em *lectiones*, sendo que do livro I subsistem 15 lições e 11 lições do livro II.

---

<sup>28</sup> Cf. PONTES, J. M. C., «Un nouveau manuscrit des Questiones libri de anima», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 43 (1976), pp. 199-200 e cf. MEIRINHOS, J. F., «Comentar Aristóteles na primeira metade do século XIII. A *Sentencia cum questionibus* no *De Anima* atribuída a Pedro Hispano», cit. p. 130.

<sup>29</sup> Presentes apenas no manuscrito de Cracóvia (Kraków, Biblioteka Jagielloriska, 726) como uma parte introdutória da obra, não estando, portanto, no manuscrito de Veneza (Veneza, Biblioteca Nazionale Marciana, lat. Z. 253), entretanto descoberto. O manuscrito de Veneza «provém da biblioteca de Bessarion, que em 1468 à República de Veneza». Cf. MEIRINHOS, J. F., *Bibliotheca Manuscripta Petri Hispani: Os manuscritos das obras atribuídas a Pedro Hispano*, Fundação Calouste Gulbenkian, Dezembro 2011. p.469; «Un nouveau manuscrit des 'Quaestiones libri de anima' de Petrus Hispanus Portugalensis», p. 181.

<sup>30</sup> «Circa ea que determinantur in sciencia de anima dubitantur principaliter tria: primum est de stabilitate subiecti sciencie de anima et de necessitate illius sciencie. Secundum autem est de comparatione istius sciencie ad alias sciencias. Tercium est de modo procedendi», QP no início.

<sup>31</sup> Para um estudo mais aprofundado deste tópico consultar: MEIRINHOS, J. F., «Comentar Aristóteles na Primeira Metade do século XIII. A *Sentencia cum questionibus* in *De Anima* atribuída a Pedro Hispano»; - «Métodos e ordem das ciências no Comentário sobre o *De Anima* atribuído a Pedro Hispano» em *A ciência e a organização dos saberes na Idade Média*, pp. 219 – 252.

Sobre este texto há ainda a acrescentar que, como é característico de alguns textos filosóficos escritos por volta de 1240-45, apresenta dois modos diferentes de abordagem à obra aristotélica: a *sententia* e as *questiones*. A *sententia* é uma explicação com algum detalhe do sentido do texto, não inclui a análise literal e consiste em breves *notanda* e *dubia* que são colocadas na explicação. Todavia, encontramos em alguns autores de *sententiae* apenas a explicação da *intentio auctoris*. Assim, neste tipo de comentário, a explicação do texto é sistematicamente combinada com questões desenvolvidas tal como acontece no esquema básico da questão disputada, isto é, primeiro aparece a formulação da questão e depois os argumentos para cada uma das duas respostas possíveis, argumentos contra, *solutio*, e, por fim a refutação dos argumentos opostos. Este género de combinação está presente nos comentários escritos por volta de 1260, como refere Olga Weijers<sup>32</sup>. Pedro Hispano combina a *intensio auctoris* ou a explicação do texto aristotélico e as questões, as quais de certo modo, despertam mais atenção e interesse visto que é aqui que revela a sua interpretação do texto e as suas próprias posições. Diferencia-se, portanto deste novo modo de redigir porque utiliza as *questiones* e a *sententia*, algo que em 1260 parece ser apresentado separadamente.

Tendo em conta o modo como a obra está escrita podemos perceber que é o resultado «de lições cursórias»<sup>33</sup>, tendo como principal objetivo esclarecer «o sentido do pensamento

---

<sup>32</sup> «À partir de 1260 environ, la plupart des commentaires semblent appartenir à deux genres différents : les *sententie* d'une part, les *questiones* de l'autre. Le type de commentaire qu'on appelle *sententia* consiste principalement dans une explication plus ou moins détaillée du sens (*sententia*) du texte ; il ne comprend pas d'analyse littérale, mais de brefs *notanda* et *dubia* sont insérés dans l'explication. [...] Mais d'autres *sententie* sont limitées à l'explication de l'intention de l'auteur, sans questions et presque sans digressions. [...] Dans ces commentaires, l'explication du texte, la *sententia* est systématiquement combinée avec des *questiones*, des questions développées selon le schéma de base de la question disputée: formulation de la question, arguments pour l'une des deux réponses possibles, arguments pour la position opposée, solution et réfutation des arguments contraires. L'exemple le plus ancien que je connaisse de ce type de commentaires est la *Sententia cum questionibus libri De anima*, qui, d'après Gauthier (Cf. R.-A. Gauthier, «Introduction», in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, t.XLV. Roma- Paris, 1984, pp.239\*-241\*), WEIJERS, O., «La structure des commentaires», en G. FIORAVANTI, G., LEONARDI, C., PERFETTI, S. (eds.), *Il comento filosofico nell' occidente latino (secoli XIII-XV)*, Brepols, Turnhout 2002, pp. 19-20.

<sup>33</sup> Cf. MEIRINHOS, J. F., «Métodos e ordem das ciências no Comentário sobre o De Anima atribuído a Pedro Hispano» em *A ciência e a organização dos saberes na Idade Média*, EDIPUCRS, Porto Alegre 2001. p. 219.

de Aristóteles (*sentencia*) e discutir questões que podem contribuir para a sua melhor compreensão (*questiones*)»<sup>34</sup>. Podemos afirmar que de entre os vários autores e obras citados, Pedro Hispano tem como fontes Avicena e o seu *Liber de anima*, Algazel e a sua *Metaphysica*, também o *Commentarium Magnum Averrois in Aristotelis De Anima libros*, assim como outras obras como o *Dux seu Director dubitarium aut perplexorum* (*Guia de Perplexos*) de Maimónides, a *Fons Vitae* de Avicibrão ou Ibn Gabirol, o *Liber de causis* e Alpharabius (Alfarabi)»<sup>35</sup>. Este último é citado por Pedro Hispano, no entanto o nosso autor não parece conhecer a sua obra em primeira mão<sup>36</sup>. Podemos assim verificar que o comentário de Pedro Hispano ao *De anima* foi escrito tendo em mente a literatura sobre a alma que estava disponível na primeira metade do século XIII.

Depois de sublinhar estes rasgos gerais acerca da obra, vamos aprofundar agora, com mais detalhe, a teoria da abstração.

---

<sup>34</sup> Cf. MEIRINHOS, J. F., *Metafísica do homem, Conhecimento e vontade nas obras de psicologia atribuídas a Pedro Hispano (século XIII)*, Porto 2011, p. 54.

<sup>35</sup> MEIRINHOS, J. F., *Metafísica do homem*, cit. p. 32.

<sup>36</sup> IBIDEM.

## 2. Aspectos gerais da abstração na *Sententia cum questionibus*

Pedro Hispano começa por tratar de alguns aspetos básicos acerca da abstração nas questões preambulares, mais especificamente, na terceira questão preambular, questão 3. Contudo, o assunto está presente ao longo da obra, ainda que não sistematicamente.

Assim, para que o estudo da abstração se torne um pouco mais claro, explicar-se-ão os aspetos gerais da abstração presentes na *Sententia cum questionibus*, para depois seguir com uma discussão dos sentidos externos e internos e, por fim, da potência intelectiva da alma, dado que estes são elementos fundamentais para compreender como o nosso autor construiu a sua teoria da abstração, tendo em mente tanto a obra aristotélica que comenta, como os autores e obras presentes na literatura filosófica conhecida na primeira metade do século XIII.

### 2.1. Tipos de abstração

A teoria da abstração presente nesta obra não é exposta sistematicamente, talvez porque não temos o comentário ao Livro III do *De anima* onde esta exposição poderia estar mais clara e completa, na medida em que é nesta secção da obra que Aristóteles trata mais especificamente do intelecto. Assim, temos de nos basear essencialmente naquilo que nos é dado através das QP. É no início da terceira QP que Pedro Hispano se questiona sobre como se dá a abstração e se ela é necessária na ciência natural. Mostra que sim, apresentando quatro argumentos:

1º argumento:

Sciencia est de aliquo fixo finito et stabili. Singularia uero sunt infinita instabilia et non fixa, ergo de ipsis non est sciencia, ergo est necesse aliquid existens incorruptibile per quod ipsa singularia, manens unum et fixum. Hoc autem non est nisi uniuersale, ergo in qualibet sciencia cadit uniuersale. Set uniuersale non cadit in sciencia, ergo in qualibet sciencia est abstractio uniuersalis, ergo et in ista sciencia<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> QP3, q1, r1; Cf. LI, lec7, r1. ad.



O primeiro argumento mostra que o universal ocorre em qualquer ciência, mas não ocorre na ciência. Isto é, é necessário o universal para que haja ciência, mas não há uma ciência do universal; Aqui, parece ser dada de certo modo uma breve definição do que é o universal. Este deve ser algo fixo, finito, estável, incorruptível e uno. Só deste modo universal é possível que se conheça algo na ciência natural a partir da experiência sensível.

2º argumento:

In secundo *Posteriorum* scribitur quod ex pluribus sensibus fit unum experimentum et ex pluribus experimentis una memoria, et ex pluribus memoriis unum memorabile uel unum uniuersale, quod est principium cuiuslibet artis et scientie. Hoc autem non est nisi per abstractionem, ergo in hac scientia est abstractio uniuersalis<sup>38</sup>.

Pedro Hispano recorre aos *Analíticos Posteriores* para dizer que o universal é o princípio de qualquer arte e ciência. Neste excerto parece que nos dá alguma informação sobre o papel que a memória desempenha para chegar ao universal, visto que neste sentido interno estão as memórias das experiências sensíveis que temos e, portanto, através de várias experiências sensíveis, criamos uma memória e de várias memórias parece ser produzido universal. Contudo, não explicita como isto se processa, isto é quais são os passos da memória ao conhecimento universal.

3º argumento:

Sic scientia de anima est de omni anima, set proprietates cuiuslibet anime non possunt in arte comprehendi sicut nec proprietates rerum omnium singularium in quantum diuerse sunt, quia intellectus non cadit supra res infinitas et dispersas, set supra rem unam et certam. Ergo si omnes

---

<sup>38</sup> QP3, q1, r2; «Assim, a percepção sensorial dá origem à *memória*, segundo a denominação que damos, e memórias sucessivas da mesma coisa dão origem à experiência, uma vez que as memórias, ainda que numericamente múltiplas, constituem uma experiência singular. *E a experiência, isto é, o universal quando em repouso como um todo na alma* (o *singular* que corresponde ao *múltiplo*, a unidade que está identicamente presente em todos os sujeitos particulares) outorga o princípio da arte e da ciência...», ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, Livro II, XIX em *Órganon*, trad. Edson Bini, Edipro, São Paulo 2016, p. 364.

huiusmodi cadunt in sciencia, necesse est quod hoc sit per aliquam naturam communem proportionalem intellectui que manens una omnes illas comprehendat. Hoc autem est similitudo uera, quod est uniuersale omnium singularium et hoc per abstractionem, ergo in qualibet sciencia est speculatio circa uniuersale quod uniuersale non accipitur secundum hanc unitatem nisi per abstractionem. Ergo in hac sciencia et in qualibet est abstractio<sup>39</sup>.

Aqui trata da ciência da alma para mostrar que esta ciência sendo de cada uma das almas na sua diversidade trata daquilo que têm em comum – o universal. Por isso, aquilo que ocorre na alma não podem ser os singulares enquanto diversos porque o intelecto não versa sobre objetos particulares visto que estes são infinitos. Ele versa apenas sobre o universal. Portanto, é necessário que a partir dos objetos singulares seja abstraído aquilo que têm de mais espiritual e que permite que a alma conheça.

4º argumento:

Vt habetur in *Posterioribus*, unius sciencie unum est subiectum cuius passiones et per se accidentia considerat et proprietates. Ergo necesse est quod, si singularia cadunt in sciencia, quod cadant ratione illius ratione cuius habent unitatem. Hoc autem est uniuersale, quod est unum in multis; habet tamen modum unius preter multa. Ergo de rebus ratione uniuersalis est sciencia. Hec autem non est nisi per naturam abstractionis. Ergo in qualibet sciencia et in ista est abstractio necessaria<sup>40</sup>.

O quarto e último argumento apoiado nos *Analíticos Posteriores* sustenta a ideia de que o universal é um só de muitos, mas que tem o modo de um sem muitos e que não existe ciência sem o universal dado que a ciência tem apenas um objeto. Assim, conclui que a abstração é necessária na ciência da alma e que *in hac scientia et in qualibet est abstractio*<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> QP3, q1, r3.

<sup>40</sup> QP3, q1, r4.

<sup>41</sup> IBIDEM.

Embora a abstração se dê de muitas maneiras, Pedro Hispano identifica quatro:

- 1) Do universal a partir do particular. Esta é a abstração de todas as ciências naturais;
- 2) Da forma a partir da matéria, a partir da qual abstraem as ciências matemáticas;
- 3) Pela separação dos objetos do movimento e da matéria que está nas substâncias separadas, esta é a abstração do metafísico;
- 4) Pela receção das espécies desde os sensíveis segundo a representação delas (das espécies) à potência intelectiva e esta abstração é a que se dá na via do conhecimento<sup>42</sup>.

O primeiro modo de abstrair será aquele que é comum a todas as ciências, e faz-se por indução<sup>43</sup>, na medida em que passamos do particular ao universal. Este tipo de abstração é comum a qualquer género de ciência e será a base de todo o conhecimento para Pedro Hispano.

A segunda abstração, da forma a partir da matéria, aplica-se às quantidades dado que *inter omnia accidentia sola quantitas habet principia diffinitionis et essentie preter materiam et proprietates consequentes ipsam*<sup>44</sup>. Por oposição, qualquer forma natural tem de ser definida pela sua relação com a matéria. Este tipo de abstração não está nos próprios objetos físicos, mas não existe sem eles (matéria)<sup>45</sup>. De outro modo, podemos afirmar que

---

<sup>42</sup> Abstractio autem multis est. Vno modo est abstractio uniuersalis a particular et secundum hanc abstrahit ista sciencia et quelibet sciencia naturalis. Alia est abstractio que est forme a materia, et secundum hanc abstrahunt sciencie mathematice, que sunt de quantitate abstracta. Tercia est que est separatio rerum a motu et materia que est in substantiis spiritualibus separatis, et talem abstractionem intendit metaphysicus. Quarta uero abstractio est acceptio speciarum a sensibilibus secundum representationem earum ad uirtutem intellectiuam, et hec abstractio est uia in cognitionem», QP3, q1, Solutio.

<sup>43</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, Livro II, XXIII em *Órganon*, pp.255-256. Este tipo de indução difere da designação contemporânea. Exemplo: O pardal é um pássaro que voa. /A pomba é um pássaro que voa. /O albatroz é um pássaro que voa/ O pardal, a pomba e o albatroz são pássaros que voam. / Logo, (todos) os pássaros voam.

<sup>44</sup> «Et causa huiusmodi est quia inter omnia accidentia sola quantitas habet principia diffinitionis et essentie preter materiam et proprietates consequentes ipsam, unde dicit Aristoteles quod alia est diffinitio circuli et circuli cuprei», QP3, q2, Solutio.

<sup>45</sup> Tal como refere Allan Bäck quando estuda a teoria da abstração aristotélica, «... Aristotle would think that mathematical objects need to have some sort of intelligible matter, in order to have many instances of the same species (or type) of number. Still, Aristotle thinks that they are “abstracted” somehow from our

nós percebemos objetos individuais e depois, através da abstração, somos capazes de conhecer os objetos universais matemáticos. Estes objetos são praticamente independentes senão mesmo independentes do mundo<sup>46</sup>.

Segue-se a abstração metafísica que acontece nas substâncias espirituais separadas, pela separação dos objetos do movimento e da matéria. Isto é, como as substâncias separadas (inteligências separadas ou primeiros princípios) não estão no movimento nem na matéria, estas não existem do mesmo modo que os objetos com movimento e com matéria.

Por último, falta referir a abstração pela recepção das espécies desde os sensíveis segundo a representação delas (das espécies) à potência intelectual. Esta abstração é aquela que abstrai a partir dos sensíveis (dos objetos corporais) as espécies sensíveis, que serão recebidas pela imaginação, e através desta (da imaginação) são recebidas pelo intelecto<sup>47</sup> dando-se o conhecimento. Será esta a que mais nos importará para a descrição do mecanismo cognitivo, na medida em que é através dela que é possível à alma conhecer o mundo exterior.

Tendo em mente como se pode dar a abstração que nos permite conhecer, convém compreender qual o agente da abstração, qual o seu princípio e qual a sua proveniência. Isto é, ela dá-se por parte da alma ou do corpo?

## 2.2. Princípio da abstração

O princípio da abstração para o nosso autor é o universal porque entende que a *abstractio est in rebus prout cadunt in aspectum anime intellective cognoscentis. Ergo principium*

---

sense experience of the world», BÄCK, A., «The Meaning of Abstraction» in *Aristotle's Theory of Abstraction*, Springer, Cham 2014, p. 9.

<sup>46</sup> «Aristotle has a *transcendent* sort of abstraction. For the abstraction goes beyond the original objects perceived so as to generate, or at any rate to recognize, new objects. We perceive individual things and then via abstraction are able to know the universal objects of mathematics. These new objects have quasi-independence if not a real independence. For, as they serve as the objects of the sciences, they are the most intelligible objects of the things that are. Abstract terms are more than mere *façons de parler*», BÄCK, A., «The Meaning of Abstraction» in *Aristotle's Theory of Abstraction*, cit. p. 13.

<sup>47</sup> Cf. LI, lec7, q3, r1. ad.

*abstractionis in illis est obiectum proportionale ipsi anime intellectiue*<sup>48</sup>. Se é assim, este objeto tem de ser espiritual dado que só desse modo a alma intelectiva o irá receber e conhecer. Mas também porque o universal é o verdadeiro princípio da coisa:

Cum cognitio que est secundum abstractionem sit per uera principia rei illud spirituale est uerum principium rei. Nullum autem spirituale quod sit uerum principium in rebus est in rebus nisi species uniuersalis, ergo principium abstractionis est uniuersale<sup>49</sup>.

Logo, é necessário que do objeto corporal se abstraia aquilo que ele tem de mais espiritual – a sua espécie – para que a alma possa conhecer. Esta abstração mostra-se necessária porque a alma conhece os objetos por representação, isto é, através de uma semelhança ou conformidade dos objetos<sup>50</sup> e realiza-se através das espécies dos objetos que são abstraídas do objeto corporal. Contudo, (e é sobre este que aqui falámos), o conhecimento também se dá através daquilo que é proporcional á alma, isto é segundo a verdade<sup>51</sup>.

Este conhecimento feito através dos verdadeiros princípios é o conhecimento intelectivo que se opõe ao conhecimento sensível que conhece através das existências singulares dos objetos que, por sua vez, por serem infinitos e corporais não nos permitem conhecer mais do que a sua natureza comum. Dado que o conhecimento se dá pelas coisas substanciais e não existe nenhuma natureza comum nos objetos singulares, então o conhecimento não se dá pelos objetos singulares, mas sim apenas por uma só natureza universal. Esta

---

<sup>48</sup> QP3, q4, r1.

<sup>49</sup> IBIDEM.

<sup>50</sup> «Dicendum est quod anima ponitur a philosophis in se genere conformitates et similitudines omnium propter cognitionem, quia cum sit substantia cognoscitiua in se gerit similitudines omnium rerum sibi representatas et similitudines principiorum per que res cognoscuntur, et ideo posuerunt eam aggregari ex omni rerum similitudinibus non tamen posuerunt quod huiusmodi similitudines essent de substantia anime, set quod essent representande anime, et hanc representationem et aggregationem appellauerunt compositionem ex formis, et ita habet anima conformitatem cum rebus», LI, lec11, q1, Solutio.

<sup>51</sup> «Dicendum est quod anima habet conformitatem cum omnibus rebus. Hec autem conformitas est duplex: una enim est in cognoscendo secundum quam species omnium in ipsa representantur. Alia est in participando communiter omnis res. Participat enim esse cum entibus et uitam cum uiuentibus et intellectum cum intelligentibus. Prima autem conformitas est per similitudines et per species rerum per quas cognoscit res. Per similitudines enim rerum cognoscit res et non per earum ueritatem. Secunda autem conformitas est secundum ueritatem, set hec est secundum proportionem», LI, lec11, q2, Solutio.

natureza universal é o que deve ser o princípio de abstração<sup>52</sup>. Neste sentido, é necessário que o universal seja o princípio da abstração na ciência.

Todavia, como temos um duplo conhecimento dos objetos (o intelectivo e o sensitivo) conhecemos tanto através dos verdadeiros princípios como através do conhecimento adquirido ou posterior. Estes dois modos de conhecer relacionam-se com o ser e com conhecimento dos verdadeiros princípios. Como?

Para Pedro, o ser está no objeto pela forma. Logo, o verdadeiro conhecimento do objeto parte da forma que dá ao ser<sup>53</sup>. Mas, como isto é a forma essencial, então o verdadeiro conhecimento do objeto é o conhecimento pela forma substancial. Contudo, como a alma intelectiva não conhece o objeto segundo uma parte sua<sup>54</sup> nem apenas por um destes princípios mas antes através dos dois e pela forma, então é necessário que conheça pela forma, que inclui um e outro princípio<sup>55</sup>. Portanto, é necessário que o conhecimento se dê através da forma universal.

Em suma, *dicendum est quod principium uniuersale abstractionis est forma et species uniuersalis*<sup>56</sup> porque, para Pedro Hispano é necessário abstrair da forma (que está ligada à matéria) mas também é precisa a espécie porque o intelecto não compreende aquilo que é material, e como a forma está ligada à matéria, então é também necessária a espécie, isto é, o que há de mais espiritual nos objetos corporais, e que permite à alma conhecer o objeto corporal<sup>57</sup>. Como já dito anteriormente, a alma conhece apenas aquilo que é espiritual, ou de outro modo, existe uma conformidade ontológica entre os objetos exteriores e a alma, visto que a forma lhes providencia o ser e faz com que sejam

---

<sup>52</sup> QP3, q4, r2.

<sup>53</sup> «Esse autem in rebus est a forma. Ergo uera cognitio rei est a forma que dat esse», QP3, q4, r3.

<sup>54</sup> «Set anima intellectiua non cognoscit rem secundum unam sui partem, nec secundum unum principiorum suorum immo secundum utrumque principium et per formam», IBIDEM.

<sup>55</sup> QP3, q4, r3.

<sup>56</sup> QP3, q4, Solutio.

<sup>57</sup> Portanto, parece que o termo forma é utilizado sempre ligado à materialidade (àquilo que está no mundo externo à alma) enquanto que o termo espécie parece relacionar-se com o que é abstraído e que se distancia cada vez mais da materialidade.

conhecidos<sup>58</sup>. Neste sentido, «o princípio de entidade das coisas é o princípio de conhecimento da verdade. Há uma conjugação de necessidade do princípio de conhecer, de que resulta a proporcionalidade ou similitude das coisas na alma, pela qual esta as conhece»<sup>59</sup>. Portanto há uma proporcionalidade ou similitude entre os objetos da alma e os que estão fora dela para serem conhecidos, dado que a alma «apenas possui ou gera em si similitudes dos princípios das coisas»<sup>60</sup>. Assim, ela conhece os objetos apenas através do universal, que, como refere José Meirinhos, «pode ser designado por vários conceitos, segundo a sua relação com o que designam. Pode ser *exemplar, forma, universal, species*»<sup>61</sup>. Deste modo, no universal encontramos três elementos: a essência (a substância no singular que não está no lugar de muitos), a semelhança (está na vez de muitos, visto que está em muitos e refere-se a muitos) e a espécie (está separada e existe no intelecto como muitos)<sup>62</sup>. Sendo assim, é através do universal que é realizada a proporção entre o objeto corporal e o intelecto que após a abstração do objeto fica com a representação deste (do objeto) na imaginação. Ou seja, cada objeto do mundo pode ser conhecido universalmente, contudo para que tal aconteça é necessário que dele (do objeto percecionado) fique na imaginação uma representação do objeto percecionado que, depois se realiza a proporção entre o que foi percecionado e aquilo que está no intelecto.

---

<sup>58</sup> «Dicendum est quod abstractio est in rebus secundum exigentiam anime et secundum exigentiam rerum, sicut ostendunt rationes. Est enim aliquid in rebus quod est principium abstractionis in ipsis, quod est proportionale ipsi anime cum res per illud ab anima abstrahuntur, quod mouet animam secundum ipsius statum et dispositionem, et hec est simplex species ipsius rei. Necessitas uero ista est propter exigentiam recipientis anime secundum quam recipit res sub esse spirituali et huic necessitati respondet exigentia in rebus a parte sui principii spiritualis. Res enim non solum habent operationem ad inuicem set ad animam. Sunt enim entes et cognoscibiles, et sic habent aliquid per quod sunt et per quod cognoscuntur, et hoc est idem differens secundum maiorem spiritualitatem, quia spiritualis essentia qua sunt id quod sunt est principium uere cognitionis in ipsis, sicut postea patebit», QP3, q3, Solutio.

<sup>59</sup> MEIRINHOS, J. F., *Metafísica do homem*, cit. p. 101.

<sup>60</sup> MEIRINHOS, J. F., *Metafísica do homem*, cit. p. 102.

<sup>61</sup> IBIDEM.

<sup>62</sup> «Quod in uniuersali tria sunt, scilicet essentia et hec est eadem cum substantia in singulari, sicut eadem est essentia huius hominis et sortis et hec predicatiuo est separata, nec simul in multis. Secundum est similitudo uniuersalis in qua multa communicant, et hec est simul multorum, quia in multis est, et ad multa refertur. Tercium est species uniuersalis que cadit in anima; hec separata est et in intellectu existens sicut multorum», QP3, q4, Solutio, r1.ad.

Então, concluímos que aquilo que é conhecido é sempre o universal, mesmo quando se apreende a espécie singular do objeto ou quando se remete aos princípios universais<sup>63</sup>. Isto é, o que a alma conhece é a representação dos objetos porque nela estão as intenções (conceitos) desses objetos «que não são substâncias ou acidentes, mas o *quid* da substância ou o *quid* do acidente. Entre os exemplares que estão na alma e as verdadeiras formas e princípios das coisas há uma identidade não de essência, mas apenas por proporção e similitude e intenção»<sup>64</sup>. Neste sentido, o universal é entendido como o princípio da abstração visto que através dele que ocorre a semelhança entre o objeto e o intelecto e, por isso, é possível que a alma conheça.

Mas, afinal, qual é o agente da abstração que faz com que para ela seja possível conhecer?

### 2.3. Qual o agente da abstração?

Como referido anteriormente, a alma intelectiva é completamente espiritual, portanto, é necessário que o seu objeto também seja<sup>65</sup>. Por isso afirma Pedro Hispano que o objeto da alma tem de ser adequado àquilo que ela é, e, por isso, para que a alma o receba, este tem de lhe ser proporcional. Neste sentido, é necessário abstrair dos objetos corporais a

---

<sup>63</sup> «Ad secundam rationem dicendum est quod duplex est cognitio intellectus: una que est apprehensio et hec fit mediante specie singularis; alia que est resolutio in causas et hoc modo cognoscit intellectus principia uniuersalia resoluendo ipsa in materiam et formam uniuersalem et ita cognoscit uniuersalia per materiam et formam resoluendo in quantum materia et forma habent naturam uniuersalis et ita per uniuersalia sempre procedit in cognitione rerum», LI, lec11, q4, Solutio, r2 .ad.

<sup>64</sup> MEIRINHOS, J. F., *Metafísica do homem*, cit. p. 103; «Dicendum est secundum ueritatem quod illud quod de re est in anima no est idem per essentiam cum ueris rerum principiis extra, set est sola similitudo uerorum principiorum. Vnde exemplaria que sunt in anima non sunt uere forme et uera principia rerum set similitudines uerarum formarum et uerorum principiorum, quia eorum que sunt, quedam sunt entia, quedam entium. Entia autem sunt sicut res fixe, ea autem que sunt entium sunt multis modis: quedam sunt ut uie et motus, quedam autem ut priuationes, quedam ut principia, quedam ut intensiones. Huiusmodi autem que de rebus accidentia, set quid substantie uel accidentis, unde ponimus quod non sunt uera principia set similitudines uerorum principiorum est ergo idemptitas inter exemplaria que sunt in anima et formas et principia rerum uera non per essentiam que est natura fixa et determinata, set solum proportionem et similitudinem et intensionem», LI, lec11, q5, Solutio.

<sup>65</sup> «Virtus autem anime intellectiue est spiritualis, ergo necesse est obiectum eius esse spirituale», QP3, q3, r1.



sua espécie visto ser esta a sua natureza espiritual. Deste modo, a abstração é realizada a partir do objeto corporal<sup>66</sup>, porque, através dele, se abstrai a espécie. Portanto, a alma exige que haja abstração daquilo que é corporal, contudo esta tem de ser realizada de acordo com a potência da alma intelectual<sup>67</sup>.

A alma intelectual realiza duas operações, aquela na qual por natureza tudo é conhecido e aquela pela qual todo o seu fazer é o ir abstraindo, colocando o objeto no ser espiritual<sup>68</sup>. A primeira operação da alma intelectual é aquela que vem do intelecto possível. A outra será a operação do intelecto agente. A alma intelectual, portanto, tem duas faculdades: o intelecto possível e agente. Quanto à operação do intelecto agente temos de referir que tem uma dupla função. Estas duas ações do intelecto parecem ser dois aspetos duma mesma realidade, são atividade do intelecto humano que, em função do seu objeto, pode ser possível ou agente:

Dicendum est quod uirtuti anime agentis intellectiue debetur hoc, scilicet cognoscere se ipsam. Set dicendum est quod cognitio anime sui ipsius est duplex: una est anime per reflectionem supra se, et hec maxime appropriatur intellectui agentis, cum sit lux ipsius anime et acies per quam nunquam deuiat a ueritate. Alia est que est per reflectionem supra alia per quam ultimo se cognoscit; et in ista sunt duo, scilicet illud quo cognoscit, et hoc est intellectus agens, et illud quod recipit, et hoc est intellectus possibilis; et per illuminationem agentis supra possibilem est cognitio completa<sup>69</sup>.

Sobre os intelectos e as suas operações a discussão tem sido muito ampla, e é um problema fundamental dentro da tradição *psicológica*. Até a origem da palavra nos faz questionar o que podemos entender quando falamos de intelecto. *Intelligere* provém de *legere*, “recolher” de maneira que o seu significado original seria o recolher seleccionando,

---

<sup>66</sup> «Ergo a parte exigentie anime est abstractio in rebus, quia alio modo non cognosceret», IBIDEM.

<sup>67</sup> Fala-se aqui do quarto modo de abstração tratada na secção anterior.

<sup>68</sup> «Set in anima intellectiua sunt due uirtutes, quarum una est in qua nata sunt omnia fieri per cognitionem. Alia est per quam est omnia facere abstrahendo et ponendo res in esse spirituali, que uirtus est intellectus agens, ergo secundum exigentiam anime est abstractio in rebus», QP3, q3, r4.

<sup>69</sup> QP1, q8, Solutio.

reter pela reflexão, isto é, compreender<sup>70</sup>. Para os autores medievais, esta palavra era entendida etimologicamente como *intus legere* isto é, ler dentro das coisas, captando aquilo que elas têm de inteligível e que por isso se revelam à capacidade cognoscitiva humana. No entanto, inicialmente este conceito designava em latim «a capacidade de compreensão imediata e intuitiva, correspondente ao voũç grego (contraposto à faculdade de compreensão imediata e discursiva)»<sup>71</sup>. Na filosofia grega o termo voũç, inicialmente utilizado por Anaxágoras para nomear a divindade ordenadora do Universo, passa a ser usado pela filosofia grega com um «significado propriamente humano»<sup>72</sup>, mas não perde nunca «o seu carácter divino ou de qualquer coisa de semelhante ao divino»<sup>73</sup>. Aristóteles parte da sua doutrina do ato e da potência quando examina o intelecto e a sua ação. Assim, distingue entre a ação do intelecto possível e a ação do intelecto agente – uma faculdade passiva ou recetiva e, outra que é ativa, na medida em que produz a mudança no intelecto passivo. Entre os autores medievais, o primeiro intelecto veio a ser designado como potencial, possível ou material e o segundo como intelecto agente<sup>74</sup>. O intelecto possível é capaz de se tornar em todas as coisas, na medida em que assimila as suas formas. O intelecto agente é capaz de produzir todas as coisas assemelhando-se assim à luz que leva as cores do estado de potência ao ato. Estes dois intelectos «eram provavelmente para Aristóteles apenas diferentes funções do mesmo intelecto humano. No entanto, os seus comentadores, ainda no período helenístico, reificaram os diferentes tipos de intelecto, além de fazerem várias distinções. Contudo, uma vez que o Estagirita tinha descrito o intelecto agente como «separado», os comentadores tinham-no identificado com uma inteligência separada e distinta do intelecto humano»<sup>75</sup>. Deste modo, a dificuldade do texto aristotélico vai levar a acesas disputas sobre este intelecto porque os comentadores de Aristóteles sentem a necessidade de introduzir um elemento externo que esteja sempre em ato de modo a que o intelecto humano possa compreender os universais em ato. Nas

---

<sup>70</sup> Cf. «*Intellectus*», MAGNAVACCA, S., *Léxico Técnico de filosofía Medieval*, Miño y Dávila, Buenos Aires 2005, p. 364.

<sup>71</sup> Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia Logos, vol 2, Verbo, p. 1451.

<sup>72</sup> IBIDEM.

<sup>73</sup> IBIDEM.

<sup>74</sup> BLACK, D. L., «The Nature of Intellect», em *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, (ed. Robert Pasnau), Vol. I, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 320.

<sup>75</sup> BELO, C., *O essencial sobre Averróis*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007, pp. 55-56.

tradições filosóficas árabes e judaicas, era quase universalmente aceite que o intelecto agente é uma substância separada imaterial separada da alma humana individual, e uma para todos os seres humanos.

Assim, Al-Kindi, no seu tratado *De intellectu* (atribuído a Porfírio), sustenta que um ser sobrenatural comunica o pensamento atual diretamente ao intelecto humano. Deste modo, oferece um argumento padrão para a existência de um agente que produz o pensamento humano, isto é, sempre que algo tenha uma certa característica em potência, isso pode ser atualizado por algo que já possui essa característica; deste modo, a alma humana, que é potencialmente possuidora de pensamento inteligível, pode ser transformada em atual apenas «através do primeiro intelecto». Contudo, para este filósofo o pensamento humano atual não implica apenas um intelecto atual como sua causa. O pensamento atual também ocorre quando a alma humana «entra em contato com o intelecto, ou seja, com formas que não contêm matéria nem imaginação» sendo com o primeiro intelecto aquele com o qual tem contato. Assim, o primeiro intelecto que fornece à alma aquilo que ela adquire e o produto adquirido pela alma através do primeiro intelecto designa-se intelecto adquirido<sup>76</sup>. Al-Kindi explica, ainda, que «a alma, sendo potencialmente inteligente, se transforma em *intellectus adeptus* – isto é, o intelecto terminado, ou seja, o próprio pensar – pela ação de um intelecto ativo que fornece as formas inteligíveis: o fazer-se atual da intelecção consiste na identificação do princípio inteligente com a forma inteligível<sup>77</sup>.

Para Alfarabi, o intelecto material é uma potência na alma humana individual e o intelecto agente é uma substância separada que permite que os conhecedores humanos individuais abstraíam inteligíveis universais dos sensíveis que experienciam. Este filósofo considera o processo de aquisição de inteligíveis como sendo de abstração, isto é, é pela abstração que se adquirem os inteligíveis. Os seres humanos individuais, segundo Alfarabi, necessitam da ajuda do intelecto agente para realizar o processo abstrativo. Diferentemente de outros autores, que parecem fazer do intelecto material uma potência abstrativa, tratando o intelecto agente como aquele que fornece as condições que permitem ao intelecto material abstrair inteligíveis por si mesmo, Alfarabi elabora a sua doutrina da

---

<sup>76</sup> DAVIDSON, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averrois, on Intellect: Their cosmologies, Theories of the active intellect, and theories of human intellect*, Oxford University Press, New York 1992, pp. 27-28.

<sup>77</sup> MAGNAVACCA, S., «*Intellectus*», no *Léxico Técnico de filosofia Medieval*, cit. p. 365.

perfeição humana na qual o intelecto possível (material) gradualmente se atualiza e perfeciona através da acumulação de conhecimento. Se ele alcançar o estado do intelecto adquirido, torna-se completamente atual. Com efeito, alcança um estado mais elevado do ser, no qual se torna totalmente imaterial – como o próprio intelecto agente, com o qual é agora capaz de se unir numa união cognitiva. Alfarabi deixa claro que a conjunção é a condição da qual depende a imortalidade da alma, já que é o único estado em que a parte intelectual da alma perde a sua dependência do corpo e, portanto, se torna eterno<sup>78</sup>.

Avicena, tal como Averróis, aceitou algumas teses fundamentais comuns às diferentes correntes do aristotelismo. Existe um intelecto potencial e um intelecto agente, cada um dos quais difere na natureza. Assim, Avicena parte da distinção aristotélica do intelecto e dota o homem de um intelecto potencial<sup>79</sup> que seria a parte mais superior da alma, sendo uma substância espiritual acidentalmente ligada ao corpo e à sua forma. O intelecto agente, no entanto, seria, de acordo com Avicena, uma substância espiritual separada, a única inteligência para todos os homens - «o tesouro dos conceitos» - cuja função era transmitir formas inteligíveis – conceitos – na mente humana individual (no intelecto possível)<sup>80</sup>. No entanto, no seu *De anima* (I, 5) apresenta uma classificação de intelectos, e esta pode ser resumida assim: primeiro está o intelecto material porque é corruptível e constituído pela matéria, em segundo lugar está a noção de intelecto habitual (*intellectus in habitu*) que é aquela função intelectual que acede aos primeiros princípios intelectivos por meio dos quais se entendem as proposições inteligíveis derivadas. Em terceiro lugar, menciona o intelecto efetivo (*intellectus in effectu*). Por último, Avicena fala do *intellectus accommodatus* que tem como função dar notícia sobre a união das partes potenciais do intelecto, com aquelas que são ativas, isto é, serve como um tipo de autoconsciência a respeito da atividade do intelecto<sup>81</sup>.

---

<sup>78</sup> BLACK, D. L., «The Nature of Intellect», p. 323.

<sup>79</sup> Consultar DAVIDSON, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averrois, on Intellect: Their cosmologies, Theories of the active intellect, and theories of human intellect*, Oxford University Press, New York 1992, p. 94.

<sup>80</sup> MAHONEY, E. P., «Sense, intellect, and imagination in Albert, Thomas, and Siger» em *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, (ed. Robert Pasnau), Vol.I, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 602-605.

<sup>81</sup> Tellkamp, J. A., «Introducción», em SAN ALBERTUS MAGNUS, *Sobre El Alma*, trad. Jörg Alejandro Tellkamp, EUNSA, Barãinain 2012. p. 49.

De acordo com a concepção averroísta, tanto o intelecto agente como o possível são ditos serem substâncias separadas, comuns a toda a humanidade e conectadas a cada homem pela sua cognição sensitiva. Quando os dados dos sentidos entram em contato com o intelecto possível, eles são iluminados pelo intelecto agente, e os seus conteúdos universais são separados das suas condições individuais, e os conceitos abstratos então produzidos são então recebidos no intelecto possível. Assim, todo o processo de cognição intelectual processa-se dentro das substâncias psíquicas separadas e é comunicado aos homens individuais. Contudo, no *Grande Comentário ao De anima* Averróis apresenta uma quantidade considerável de intelectos: *intellectus operatiuus*, *intellectus materialis*<sup>82</sup>, *intellectus in potentia*, *intellectus in habitu*, *intellectus in actu*, *intellectus agens* e *intellectus adeptus*. Tal como para Avicena, para Averróis o intelecto material é assim designado porque é puramente receptivo embora na sua constituição não seja material. Sobre o intelecto agente diz que é a causa do intelecto material e do habitual, e que é através dele que entendemos as coisas abstratas dado que é através dele se produzem os objetos entendidos. Ou seja, o intelecto agente permite que os conteúdos intelectivos possam ser efetivamente entendidos e sejam captados pelo intelecto material<sup>83</sup>. Para além disso, para Averróis existe um intelecto agente para todos os humanos e apenas um único intelecto possível para todos os humanos. Estes intelectos são entendidos, no seu *Grande Comentário ao De anima*, como substâncias eternas<sup>84</sup>.

A visão de que não apenas o intelecto agente mas também o intelecto material são um para todos os seres humanos causou grande consternação no Ocidente Cristão durante os séculos XIII e XIV. Esta posição averroísta privava os humanos de qualquer poder intelectual individual. Devido a esta razão esta posição foi vista como uma ameaça às doutrinas religiosas da imortalidade individual e punição ou recompensa na vida após a morte, e foi por isso sujeita a um ataque expressivo<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> Sobre este intelecto ver estudo LIMA, A. K., «Averróis e a questão do intelecto material no grande comentário ao de anima de Aristóteles, Livro III, comentário 5», *Intuition*, 5/2 (Novembro 2012) 120-139.

<sup>83</sup> IBIDEM, pp. 50-51.

<sup>84</sup> Cf. KENNEDY, A., *Abstraction and Illumination in the Doctrine of St. Albert the Great*, a thesis presented in conformity with the requirements for the degree of doctor of philosophy at the University of Toronto, October 1958, p. 47.

<sup>85</sup> BLACK, D. L., «The Nature of Intellect», p. 320.

Deste modo, por exemplo, Alberto Magno, apesar de ter como fontes Avicena e Averróis<sup>86</sup>, não concorda com estes filósofos em todos os pontos, como veremos mais à frente. Embora mantenha que o sentido enquanto tal é uma potência material e passiva, admite que depois desta ser atualizada pela forma sensível, pode fazer julgamentos, através do sentido comum. Não obstante, rejeita o argumento de que, assim como existe na alma um intelecto agente que abstrai e, portanto, atualiza espécies inteligíveis, deve também existir um sentido ativo que abstrai e, deste modo, atualiza o sensível. Ele diz que é algo na natureza do intelecto que torna o potencialmente inteligível em inteligível atual, mas é algo externo à realidade, não algo que esteja nas potências da alma, que torna os objetos materiais realmente sensíveis. Então, aquilo que está no sentido não é a forma unida com a matéria encontrada no objeto externo, mas sim uma intenção (*intentio*) ou espécie do objeto material que nos permite ter conhecimento dos sentidos desse objeto. Quanto às essências que foram separadas de todas as condições materiais de modo a se tornarem em universais, elas estão apenas no nível do intelecto. Neste sentido, apesar do seu interesse por Avicena e Averróis, Alberto insiste que tanto o intelecto potencial quanto o intelecto agente são faculdades da alma humana, e, portanto, multiplicam-se de acordo com o número de seres humanos individuais. Embora Alberto tenha negado a necessidade de um sentido agente, já que os próprios objetos servem como agentes, ele argumenta que um intelecto agindo de uma maneira universal (*intellectus agens uniuniversaliter*) é requerido em cada alma humana. Os fantasmas fornecem apenas conhecimento de indivíduos e, portanto, não podem mover o intelecto possível para o conhecimento universal que lhe é adequado<sup>87</sup>. Consequentemente, o intelecto agente é parte da alma individual e tem nela uma função primordial: a de abstrair o inteligível que está no intelecto possível. Também o intelecto possível é entendido como uma parte da alma e, por isso, para este filósofo cada ser humano possui um intelecto possível.

Sobre a teoria do intelecto de Pedro Hispano podemos dizer que bebe essencialmente dos ensinamentos aristotélicos e, tal como acontece em Alberto Magno, há uma rejeição da posição averroísta de um intelecto único para o ser humano. Deste modo, o intelecto divide-se em possível e agente e estes têm as funções atribuídas por Aristóteles no *De*

---

<sup>86</sup> IBIDEM.

<sup>87</sup> IBIDEM.

*anima*. Isto é, o intelecto possível é o recetor das espécies que serão iluminadas pela luz do intelecto agente dando assim origem ao conhecimento completo.

Assim, para Pedro Hispano, a alma intelectiva é composta pelo intelecto possível que tem como função receber os fantasmas e ser iluminado pelo intelecto agente. Na sua ação como intelecto agente tem como função, por um lado, fazer com que a alma reflita sobre si mesma na medida em que é a luz própria da alma. Por outro lado, ao iluminar as espécies inteligíveis no intelecto possível, faz com que a alma reflita sobre aquilo que está fora dela e, devido a isso tem conhecimento de si. Neste sentido, mostra-se que existe uma dupla operação (ação) na alma intelectiva: uma mais virada para o corpo, para os sentidos e aquelas coisas que estão no corpo, precisando por isso da fantasia. A outra é uma operação própria da alma que não está virada para o corpo e, por isso, não depende da fantasia, como se mostra no seguinte excerto:

In anima intellectiva duplex est operatio: una per quam respicit corpus et ea que sunt et corpore et quantum ad istam partem recipit anima a uirtutibus sensibilibus, et hoc modo operatio sua permixta est cum phantasmate, et iste intellectus possibilis materialis est. Alia est uirtus anime intellective per quam non respicit corpus, set est uirtus propria, et est intellectus agens, et hec non dependet a phantasia et de hac non est intelligendum quod non contingit intelligere sine phantasmate<sup>88</sup>.

Portanto, o intelecto agente, é uma operação da alma intelectiva que se conhece a si mesmo, sendo a luz própria da alma que permite que ela reflita sobre si mesma sem nunca se desviar da verdade, e, neste caso, a alma conhece-se por presença. Contudo, age também sobre o intelecto possível. Ele ilumina-o sempre e quando nele se encontra uma espécie inteligível, permite que a alma conheça o que existe fora dela. A primeira ação é-lhe inata e não depende em nada nem do corpo nem da fantasia, e, por isso, é através do intelecto agente que a alma se conhece a si mesma, isto é, conhece-se por presença. A outra ação relaciona-se com o conhecimento que é adquirido. Neste caso, necessita do intelecto possível porque ele é mais inclinado para os sensíveis, logo aquilo que vai ser conhecido pela alma após o intelecto possível ser iluminado pelo intelecto agente será algo que está fora dela, mas que permite que ela conheça. Isto que ela conhece e que está

---

<sup>88</sup> LI, lec6, q3, Solutio.

fora dela é também útil para o conhecimento de si mesma, na medida em que ela se apercebe de si também pela presença do que está fora dela. Neste caso, para que algo do mundo seja conhecido é necessário o corpo e a fantasia, e, assim o que se conhece conhece-se por abstração.

Deste modo, a alma conhece os objetos exteriores através do trabalho conjunto do intelecto agente e do possível. O agente ao iluminar e dirigir o possível fá-lo passar a ato e devido a isso é possível à alma conhecer o que está fora. Portanto concluímos que aquele que é responsável ativo pela abstração é o intelecto agente, ou melhor, a luz do intelecto agente.

## Teoria da abstração

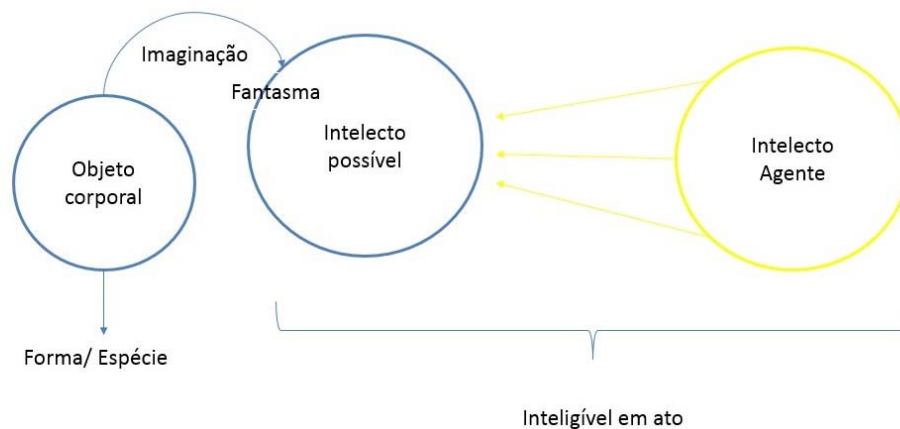


Figura 1. Representação da teoria da abstração na Sententia cum questionibus atribuída a Pedro Hispano.

### 2.4. De onde provém a necessidade da abstração?

Tendo visto quais são os elementos necessários à abstração, é importante compreender qual a origem da abstração para o nosso autor. Esta questão discutida na terceira QP, trata sobre o modo de proceder da alma, e nela Pedro Hispano questiona qual é a origem da abstração, se a abstração parte da alma ou dos objetos físicos.

Pedro Hispano começa por colocar a hipótese de que a necessidade da abstração provém da alma afirmando que a proporção é desde o objeto para a potência. A potência da alma intelectual é espiritual, *ergo necesse est obiectum eius esse spirituale*<sup>89</sup>. No entanto,

<sup>89</sup> «Proportio est obiecti ad uirtutem. Virtus autem anime intellectiue est spiritualis», QP3, q4.



quando pensamos acerca dos objetos corporais (*res*), compreendemos que eles não são espirituais em si, apenas o são na medida em que deles se abstrai a espécie. Por exemplo, Sócrates não é objeto da alma intelectiva, no entanto a espécie à qual Sócrates pertence – enquanto humano – é aquilo que no indivíduo Sócrates é espiritual e, portanto, é aquilo que a alma conhece. Conclui-se que é necessário que desde os objetos corporais se abstraia a espécie<sup>90</sup>. Este argumento, portanto, prova que a abstração parte da alma, dado que é através do processo abstrativo pela espécie das coisas que ela conhece (o que a coisa é).

O segundo argumento dado por Pedro Hispano que defende que a abstração parte da alma é dado pela diferença que existe entre as substâncias corporais e espirituais. As primeiras (as corporais) estão segundo a sua definição, e as partes são apropriadas pelas partes e estão nelas e tudo está em tudo, como acontece na existência das partes corporais, sendo isto a causa da sua corporalidade e parcialidade<sup>91</sup>. Aqui, é possível pensar o individual, Sócrates, como uma parte de um todo, da espécie humana. No entanto, nas substâncias espirituais as partes não são todas segundo a distinção das partes visto que a alma se conhece por si por completo<sup>92</sup>, e isto é a causa da simplicidade e espiritualidade das substâncias espirituais cognoscentes. Nas substâncias espirituais o que se conhece não é o individual Sócrates, mas a espécie à qual Sócrates pertence. Ou seja, as substâncias espirituais só o são porque as partes não são apropriadas pelas partes, elas funcionam como um todo despojado de matéria corporal pois é este o modo que a alma tem de conhecer. Logo, os objetos são na alma segundo o modo de existir na própria alma. Também têm o seu modo de existência através da razão da simplicidade, pela qual, no

---

<sup>90</sup> «Ergo necesse est ab eis abstrahi speciem», IBIDEM.

<sup>91</sup> «In corporalibus sunt secundum suam definitionem et partes appropriantur partibus et sunt in eis et totum in toto sicut patet in existencia partium corporalium. Hoc autem, propter corporalitatem et partialitatem earum», QP3, q3,r2.

<sup>92</sup> «Anima se ipsam cognoscat. Et ostenditur quod sic; quia, sicut dicit algazel, ad hoc ut aliquid cognoscatur requiruntur tria: primum est ut substantia cognoscens sit immunis a materia corporali; secundum est ut res cognita sit desnudata a materia corporali; tertium est ut sit unio rei denudate et immunis a materia et presens et propter hoc etiam primum cognoscit se», QP1, q3, r1.

seu ser simples, são apreendidas totalmente<sup>93</sup>. Portanto, na alma os objetos são conhecidos pelo universal do género ao qual pertencem.

O terceiro argumento apresentado por Pedro Hispano em defesa da necessidade da abstração partir da alma é feito através de duas autoridades, Aristóteles<sup>94</sup> e Agostinho<sup>95</sup>. Deste modo, Pedro Hispano diz-nos que para Aristóteles os objetos não podem estar na alma, o que está na alma é a espécie dos objetos. Para o Doutor da Igreja, a alma espiritual é feita à semelhança de toda a sabedoria, contendo em si as espécies de tudo. Portanto, os objetos são conhecidos através da semelhança.

Depois deste breve esclarecimento apoiado por autoridades, Pedro Hispano explica que os objetos sensíveis estão num modo material enquanto que a memória, que é o sentido interno que a partir de muitas experiências alcança o memorável, está de um modo mais espiritual. A partir daqui faz o percurso desde o objeto sensível até à potência intelectual que é a mais espiritual de todas.

Assim, compreendemos que as substâncias corporais se apresentam às faculdades sensíveis, mas encontram-se de um modo mais espiritual naquelas faculdades que não são corporais, e ainda mais na potência intelectual, que é a mais espiritual de todas. Quanto mais inteligível for o objeto mais espiritual é, e, por isso, encontra-se mais próximo da potência intelectual, que é a mais elevada de todas. Porém, o processo para alcançar este lugar mais elevado não é direto, isto é, é necessário que se abstraia do objeto sensível a sua espécie segundo a exigência da alma, como já referimos anteriormente.

No quarto e último argumento, Pedro trata das partes da alma intelectual. Diz-nos que são duas: numa todas as coisas são possíveis de ser conhecidas, a outra é aquela pela qual é possível abstrair os objetos tornando-os espirituais, esta é a potência do intelecto agente<sup>96</sup>.

---

<sup>93</sup> «Ergo cum in anima sint res, secundum modum existente in ipsa, set res habent huiusmodi existentiam ratione simplicitatis per quam in suo simplici esse totaliter apprehenduntur. Hec autem est species spiritualis uniuscuiusque per quam exstunt in anima secundum modum abstractionis, ergo secundum exigentiam anime et existentiam in ipsa est abstractio rerum», QP3, q3, r2.

<sup>94</sup> «Tercio ratio hec est: Sicut uult aristoteles res non sunt in anima set species rerum», QP3, q3, r3.

<sup>95</sup> «Et iterum dicit augustinus in libro de anima: Et spiritualis anima ad similitudinem totius sapientie facta omnium species in gerit», IBIDEM.

<sup>96</sup> Para uma melhor compreensão do intelecto agente em Pedro Hispano remete-se para a QP1, q8. «Octauo queritur cuius uirtutis anime intellective sit hoc facere, scilicet, se ipsam cognoscere, utrum possibilis aut

Deste modo, o abstrair só acontece através da iluminação do intelecto possível pelo agente. Este último (o intelecto agente) é descrito como uma face virada para Deus, e o primeiro (o intelecto possível) relaciona-se com a face virada para as substâncias separadas da matéria e para o corpo que dirige assim como para as coisas corporais e que, por isso, são inferiores<sup>97</sup>.

Depois destes quatro argumentos a favor da alma como origem da abstração, Pedro Hispano apresenta argumentos em contrário, onde afirma que o intelecto que aceita os objetos além da exigência dos objetos não pode ser verdadeiro. Assim, se eu aceito o objeto corporal segundo o modo de conhecer da alma (através da abstração do objeto sensível pela qual se alcança a espécie dessa coisa, que depois é transformada num ser espiritual), então eu não conheço o objeto segundo o seu modo (do objeto corporal). De outro modo, se a espécie que eu abstraio não tem por base a realidade do objeto, então aquilo que o intelecto conhece não é o verdadeiro objeto. Sendo assim, conhecer por abstração seria conhecer o falso, aquilo que não é, que não corresponde ao objeto sensível. Deste modo mostra-se que a abstração não pode provir da alma, mas sim dos objetos corporais dos quais se obtém a espécie sensível. Para além disso,

*Actio anime est duplex: quedam secundum quam operatur sui exigentiam. Et hec est actio uoluntaris uel fantastica que nichil ponit in re et ista non est uia in cognitionem nec principium cognitionis. Alia est secundum quam operatur secundum exigentiam rerum et ordinem et per illam procedit anima in scientiam. Et hec est actio rationis et intellectus ordinati cognoscentis res secundum omnium statum et etiam secundum istam actionem est in anima abstractio. Aliter enim esset actio inordinata et uana. Ergo cum secundum istam actionem operetur secundum exigentiam rerum abstractio in rebus est non solum secundum exigentiam anima set rerum<sup>98</sup>.*

---

agentis. Et uidetur quod agentis, quia uirtus magis abstracta et minus intendens sensibilibus uirtutibus est magis sibi presens», QP1, q8.

<sup>97</sup> A teoria da dupla face da alma será abordada com algum pormenor mais à frente neste trabalho, quando se tratar das faculdades da alma, especificamente do intelecto agente e possível.

<sup>98</sup> QP3, q3, r3. ad.

Embora esteja a apresentar razões contra aquilo que defendeu anteriormente, será neste momento que se compreende, ainda que de um modo inicial, a posição de Pedro Hispano acerca da origem da abstração dada na *Solutio* da QP3 onde o nosso autor mostra que a abstração não tem origem apenas na alma, ela tem origem também nas coisas. Vejamos.

Confrontadas todas as razões Pedro Hispano conclui que: *abstractio est in rebus secundum exigentiam anime et secundum exigentiam rerum*<sup>99</sup>. Efetivamente, os objetos têm algo que é princípio de abstração neles (nos objetos corporais) e que é proporcional à própria alma. Quando os objetos corporais através do princípio de abstração são abstraídos pela alma, este princípio vai fazer com que ela (a alma) se mova segundo o seu estado e as suas disposições, sendo esta a simples espécie do objeto. Ou seja, é através do princípio da abstração dos objetos corporais – a espécie e forma universal do objeto corporal que está a ser abstraído – que se pode conhecer o que o objeto é na alma, e este conhecimento acontece deste modo porque a alma recebe segundo a sua exigência (a da alma). Recebe portanto sob o ser espiritual, e por esta necessidade responde à exigência no objeto pela parte do seu princípio espiritual<sup>100</sup>, como já se tinha mostrado antes. Deste modo, os objetos corporais não agem apenas entre si, eles agem também em relação à alma, na medida em que são entes e são objetos de conhecimento e, por isso têm algo pelo que são e pelo que são conhecidos. Porém, ainda que aquilo pelo qual os objetos corporais são aquilo que são e aquilo pelo qual são conhecidos seja o mesmo, existe entre eles uma diferença que se prende com o grau de espiritualidade<sup>101</sup> que cada um tem<sup>102</sup>.

Assim, a essência espiritual (universal), através da qual o objeto é aquilo que é, é mais espiritual do que a forma universal pela qual se conhece aquilo que o objeto corporal é visto que esta ainda precisa do objeto corporal a partir do qual se abstrai a sua espécie. Neste sentido, é a partir da essência espiritual, pelo qual os entes e os objetos de

---

<sup>99</sup> QP3, q3.

<sup>100</sup> «Necessitas uero ista est propter exigentiam recipientis anime secundum quam recipit res sub esse spirituali et huic necessitati respondet exigentia in rebus a parte sui principii spiritualis», QP3, q3, *Solutio*.

<sup>101</sup> Entenda-se imaterialidade.

<sup>102</sup> «Res enim non solum habent operationem as inuicem sed ad animam. Sunt enim entes et cognoscibiles et sic habent aliquid per quod sunt et per quod cognoscuntur. Et hoc est idem differens secundum maiorem spiritualitatem, quia spirituals essentie qua sunt id quod sunt est principium uere cognitionis in ipsis sicut postea patebit», IBIDEM.

conhecimento são aquilo que são que se conhece o princípio verdadeiro dos objetos. Compreende-se, então, que existe no processo de abstração uma *proportio* entre o objeto corporal que possui matéria e aquilo que permite conhecer aquilo que o objeto é – a essência – que é mais espiritual pois, já não possui matéria e por isso é aquilo que está na alma.

Portanto, o conhecimento verdadeiro dos objetos só é possível se as operações da alma intelectiva atuarem conjuntamente, isto é, quando o intelecto possível, recebe a espécie do objeto material e o agente ilumina essa espécie, tornando assim o fantasma num inteligível em ato. Quer isto dizer que é necessário o objeto material a partir do qual a obtemos a forma, que ao ser abstraída pelos sentidos retém a espécie do objeto. Por sua vez, está irá dar origem aos fantasmas que, ao serem iluminados pelo intelecto agente no intelecto possível, passam a (espécies) inteligíveis em ato<sup>103</sup>. Percebemos deste modo que o intelecto agente tem como função iluminar os fantasmas que chegam ao intelecto possível já como espécies inteligíveis em ato devido à iluminação do intelecto agente.

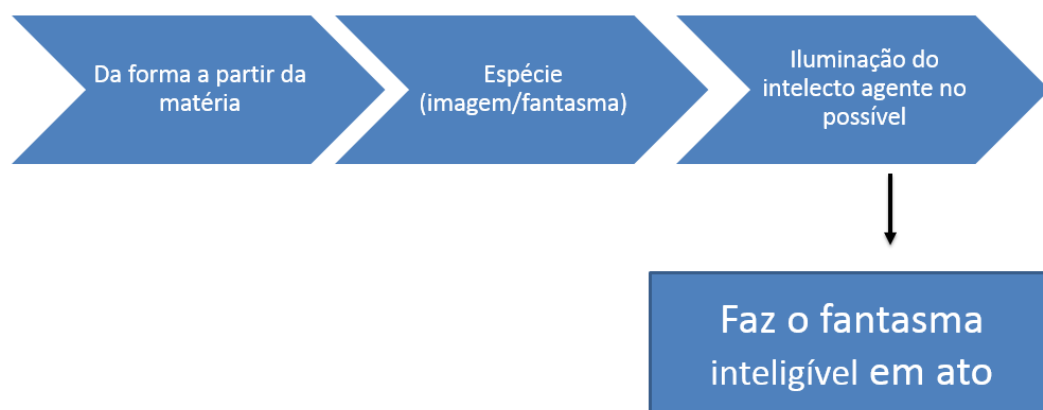


Figura 2. A teoria da abstração presente na *Sentencia* é composta por «três graus». O primeiro é o da abstração da forma presente na matéria, depois o da “conversão” da espécie sensível em fantasma e o terceiro, que, pela iluminação do intelecto agente no possível, do fantasma faz um inteligível em ato.

O primeiro é um intelecto que está na alma desde o início e que é dado por Deus<sup>104</sup>, e é uma potência mais abstrata e menos inclinada às potências sensíveis estando, assim, mais

<sup>103</sup> Cf. MEIRINHOS, J. F., *Metafísica do homem*, cit. p. 101.

<sup>104</sup> «Anima enim illuminata est a Primo et data est ei uirtus a principio ut cognoscat se ipsam et diuinum bonum, et de hac cognitione uerum est quod est ei innata», QP1, q2, Solutio. Entenda-se aqui este *Primo*

presente para si mesma, conhecendo-se maximamente, e sendo a luz própria da alma que nunca se desvia da verdade<sup>105</sup>. O intelecto possível, pelo contrário, está virado para aquilo que é sensível, por isso tem como função receber aquilo que vem da imaginação. Porém, como o conhecimento que se adquire deste modo não corresponde imediatamente ao conhecimento do universal pelo qual a alma conhece, é necessária a cooperação dos sentidos externos e dos sentidos internos de modo que aquilo que foi apreendido pelos primeiros seja abstraído pela imaginação de maneira a se obter a espécie sensível que, depois de iluminada pelo intelecto agente, nos dá o conhecimento do objeto percebido. No entanto, é pela memória facultade que permite recordar aquilo que foi sentido antes, que se chega ao universal<sup>106</sup>.

### Intelectos na *Sentencia*

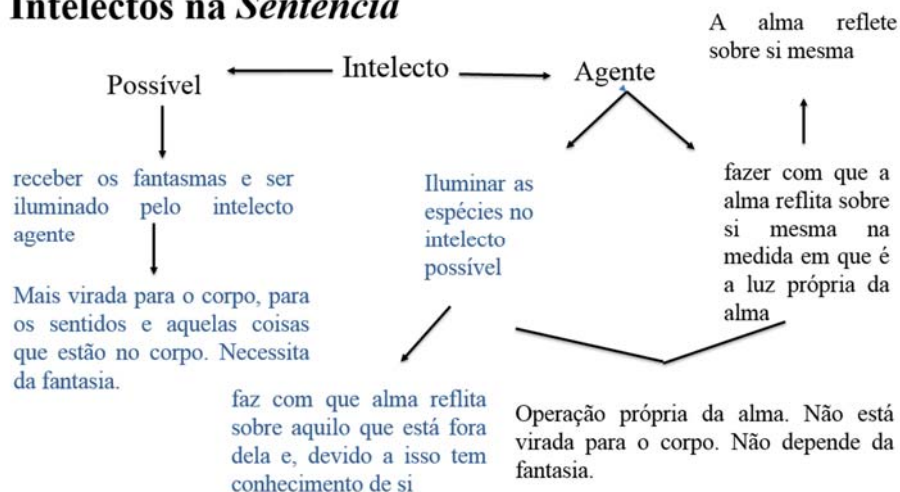


Figura 3. *Intelectos na Sentencia cum Questionibus*.

como *Primum principium* que é identificado com o Criador (Deus) na teologia cristã. «Solus enim Deus uidetur esse principium omnium», QP1, q13, Solutio.

<sup>105</sup> «Dicendum est quod uirtuti anime agenti intellectiue debetur hoc, scilicet, cognoscere se ipsam. Set dicendum est quod cognitio anime sui ipsius est duplex: una est anima per reflectionem supra se, et hec maxime appropriatur intellectui agenti, cum sit lux ipsius anime et acies per quam nunquam deuiat a ueritate. Alia est que est per reflectionem supra alia per quam ultimo se cognoscit; et in ista sunt duo, scilicet illud cognoscit, et hoc est intellectus agens et illud quod recipit, et hoc est intellectus possibilis; et per illuminationem agentis supra possibilem est cognitio completa», QP1, q8, Solutio.

<sup>106</sup> Ver secção 3.

Sendo notória a importância dos sentidos externos e internos, expomos na secção seguinte uma breve descrição destes elementos basilares ao processo abstrativo.

### 3. Sentidos internos e externos

Pedro Hispano enumera os seguintes sentidos internos: *sensus communis*, *phantasia* et *ymaginatio*, *memoria et reminiscentia*<sup>107</sup>.

Conquanto refira a existência do sentido comum, este, não é tratado com detalhe. Pedro Hispano apenas menciona que é a primeira potência sensível interna<sup>108</sup>, sendo também a potência mais abstrata e potente (*potentior*) que supera os sentidos externos particulares, e que, tal como a alma intelectiva, não está obscurecida por qualquer órgão. Aliás, ao sentido comum, não lhe corresponde apenas um sensível, mas sim os sensíveis comuns<sup>109</sup>.

---

<sup>107</sup> «Virtutes autem interiores sunt sensus communis, ymaginatio et fantasia; memoria et reminiscentia», QP2, q15, r3.

<sup>108</sup> «Item in uirtutibus sensibilibus est uirtus influens supra omnes differentias sensuum sicut sensus communis. Set illud a quo recipiunt omnes uirtutes influentiam in genere aliquo est illud ad quod reducuntur omnes uirtutes in illo genere. Ergo omnes uirtutes sensibiles reducuntur ad aliquam primam uirtutem sensibilem regulantem ipsas et influentem super ipsas», LII, lec8, q2, r1; «Sensibiles autem uirtutes reducuntur ad unam primam sensibilem uirtutem et hec est sensus communis ad quem omnes uirtutes reducuntur», LII, lec8, Solutio. Vemos aqui o seguimento dos ensinamentos de Aristóteles presentes na obra comentada por Pedro mas também na *De memoria et reminiscentia* que Pedro Hispano aplica ao sentido comum: «Seria, pois, como nas presentes circunstâncias percebemos o doce pela vista. E isto acontece porque temos a sensação de ambos, pelo que, quando sucedem juntos, reconhecemo-os simultaneamente. [...] Já dos sensíveis comuns possuímos sensação comum, e não por acidente», ARISTÓTELES, *Sobre a Alma*, 425a25 - 425a30; «Now we must cognize magnitude and motion with the faculty with which we cognize time, and the image is an affection of the common sense-faculty. Thus it is clear that the cognition of these things belongs to the primary sense-faculty», ARISTOTLES, *De memoria et reminiscentia* in *On the soul/Parva Naturalia/On breath: with an english translation* by W. S. Hett, William Heinemann (ed.), London 1957, p. 293.

<sup>109</sup> «No que respeita a cada sentido, temos de nos pronunciar primeiro acerca dos sensíveis. «Sensível» diz-se em três acepções: em duas delas dizemos que os percebemos por si mesmos, na outra por acidente. Dos dois primeiros sensíveis, um é próprio de cada sentido, enquanto o outro é comum a todos. [...] Os sensíveis daquele tipo são, portanto, os ditos «próprios de cada sentido». Os comuns, por seu turno, são o movimento, o repouso, o número, a figura e a grandeza. É que estes não são próprios de nenhum sentido, sendo antes comuns a todos», ARISTÓTELES, *Sobre a Alma*, 418a7 - 418a15/ 418a15 - 418a20.



De outro modo, diz-se que a cada sentido corresponde uma sensação, mas o sentido comum pode dar-se quando ocorre mais do que uma sensação em simultâneo<sup>110</sup>.

Para além disso, o *sensus communis* é a raiz de todas as potências sensíveis<sup>111</sup>, e, por isso, é a potência à qual todas as outras potências sensíveis são reconduzidas<sup>112</sup>, isto é, será no sentido comum que todas as outras potências vão convergir<sup>113</sup>. Tem, portanto, como função, coordenar todos os dados dos sentidos, distinguindo e unindo as sensações daquilo que é percecionado. Deste modo, podemos dizer que é uma potência da alma que tem uma ação comum com o corpo<sup>114</sup>, porque a ele chegam as primeiras impressões dos sentidos, sendo por ele coordenados, de modo a que essas primeiras sensações alcancem através de um processo de abstração o intelecto, que não tem impressões nem espécies sensíveis, mas sim espécies inteligíveis. Esta descrição do sentido comum assemelha-se muito à definição dada por Avicena<sup>115</sup>. A fantasia e a imaginação parecem ser em Pedro

---

<sup>110</sup> «Uma vez que percebemos que vemos e que ouvimos, é necessário que percepcionemos que vemos ou com a vista, ou com algum outro sentido. O mesmo sentido, assim, perceberia a vista e o seu objecto, isto é, a cor, de tal forma que ou haverá dois sentidos que percebem o mesmo, ou um sentido se perceberá a si mesmo. [...] É evidente, portanto, que o perceber por meio da vista não é uma única coisa. É que até quando não vemos discriminamos com a vista quer a escuridão, quer a luz, embora não do mesmo modo», ARISTÓTELES, *Sobre a Alma*, 425b12-425b25.

<sup>111</sup> «Sensus autem communis radix est omnium uirtutum sensibilium», LI, lec.6, q2, r3.

<sup>112</sup> «Set alia uirtus interior abstractior est et potentior, scilicet, sensus communis qui est superior ad sensus particulares. Sic autem non est de anima intellectiva, quia sic non est obumbrata, et propter hoc ipsa se et suum actum potest apprehendere», QP1, q7; «Sensibiles autem uirtutes reducuntur ad unam primam sensibilem uirtutem, et hoc est sensus communis ad quem omnes uirtutes reducuntur», LII, lec8, q2, Solutio.

<sup>113</sup> «In the language of Avicenna it is described as the sense wherein the impressions conveyed through the sense organs are assembled and unified», WOLFSON, H. A., «The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts», *Harvard Theological Review*, 28 (Abril 1935), p. 95.

<sup>114</sup> «Alio modo dicitur uirtus indifferens ad multa quia omnes formas corporales nata est comprehendere, non tamen extra materiam eas comprehendit et talis est sensus communis, et talis non est propria set communis, et quia est uirtus illa alligata organo est corporali», LI, lec.6, q2, r3. ad.

<sup>115</sup> «Sensibiles autem uirtutes reducuntur ad unam primam sensibilem uirtutem, et hoc est sensus communis ad quem omnes uirtutes reducuntur», LII, lec8, q2, Solutio; «Sensus autem qui est communis alius est ab eo quem tenent illi qui putaverunt quod sensibilia communia haberent sensum communem: nam sensus communis est virtus cui redduntur omnia sensata», AVICENNA LATINUS, *Liber de anima sextus de naturalibus (IV-V)*, Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke. Louvain, Éditions Orientalistes, Brill, Leiden 1968, VIII-142\*334, IV,1, t. 1, p. 1.

Hispano a mesma faculdade<sup>116</sup>. Têm, como é dito no *De anima* aristotélico<sup>117</sup> a função de produzir a imagem, na ausência do objeto. Não é nem como os sentidos nem como o intelecto, mas o que está entre eles<sup>118</sup>. Assim, recebe dos sentidos exteriores a espécie sensível, e leva-a depois de “convertida” até ao intelecto possível quando esta já é um fantasma (*phantasma*). Há, portanto, um primeiro grau de abstração que é o da receção da impressão sensível nos órgãos que são afetados pelo objeto exterior á alma, e depois uma segunda abstração na qual se faz a “conversão” da espécie sensível em fantasma, que é aquilo chega ao intelecto possível. Sobre este assunto concordo com o estudo realizado por Celia López<sup>119</sup>, onde é feita uma análise destes dois termos no comentário: o conceito de imaginação é semânticamente mais extenso, porque está diretamente ligado à teoria aristotélica do conhecimento, sendo uma faculdade que produz a imagem de um objeto quando este não está mais presente. Por outro lado, fantasia é utilizada num sentido mais

---

<sup>116</sup> Estes dois conceitos são utilizados nesta época arbitrariamente e por isso podem causar ambiguidades quando procuramos compreender o que os autores pretendem dizer quando aplicam um conceito ou outro, visto que a *imaginatio* «Es un término que los escolásticos han utilizado como sinónimo de fantasía. Con todo, esta última equivale a lo que hoy denominaríamos “imaginación”; en cambio, i. tiene una extensión y comprensión mayores. Así, por ej., en el Avicena latino, el término i. alude a lo que en Averroes es *formatio* o *informatio* en sentido gnoseológico, ya que indica la primera operación del espíritu, esto es, la simples aprehensión». Já a *phantasia* é a «directa transcripción latina de la voz griega *fantasia*, algunas de cuyas traducciones son “aparición”, “espectáculo”, “representación”. Alude en general, a una actividad de la mente mediante la cual se producen imágenes, llamadas *phantasmata*, por lo cual, a veces, se la identifica con la imaginación. Entre los pensadores antiguos, Aristóteles concedió especial atención al tema. Para él. La ph. radica en el poder de suscitar imágenes, aun cuando no se hallen inmediatamente presentes los objetos o fuentes de las sensaciones [...] Los escolásticos, en cambio, usaron los términos fantasía e *imaginatio* prácticamente como sinónimos», «*phantasia*», MAGNAVACCA, S., *Léxico Técnico de filosofía Medieval*, cit. p. 330/ p.521.

<sup>117</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Sobre a Alma*, 425b20 – 425b30.

<sup>118</sup> «...de quibus inuestigationem habemus secundum uiam imaginationis et fantasie que est uirtus proxima sensui media inter sensum et intellectum...», LI, lec.5. sent.2; «Set inter sensum et intellectum est phantasia media, que siquidem species sensibiles ad intellectum reducit, ergo intellectus contingit per, coniunctionem sui ad phantasiam, ergo non contingit intelligere sine phantasmate», LI, lec6, q3; Cf. LÓPEZ ALCALDE, C., «The Concept of ymaginatio in the the Commentary on the De Anima Attributed to Petrus Hispanus» *Mediaevalia* 33 (2014) 38-50.

<sup>119</sup> Cf. LÓPEZ ALCALDE, C., «The Concept of ymaginatio in the the Commentary on the De Anima Attributed to Petrus Hispanus» *Mediaevalia* 33 (2014) 38-50.

estrito, e refere-se essencialmente ao conteúdo sensível que é necessário para conhecer, mas é também entendida como o lugar do fantasma ou até mesmo o próprio fantasma. Assim, a imaginação seria aquela potência que produz a imagem sem ser necessária a presença do objeto, e a fantasia é o lugar onde estão as imagens pelas quais é possível conhecer o que é percebido e é também as próprias imagens, isto é, o fantasma. Esta ambiguidade terminológica está também presente tanto no comentário anónimo editado por Gauthier como no comentário anónimo editado por Bazán. Neste último afirma-se que a imaginação e a fantasia são ditas serem uma mesma substância:

Sic relinquitur per hoc quod ymaginatio uirtus est media inter sensum et intellectum. Et nota quod pro eodem reputat ymaginationem et fantasia<sup>120</sup>.

Et nota quod fantasia et imaginatio eadem sunt secundum rem siue substantiam, differunt tamen quia fantasia accipit ymaginem absolute, ymaginatio autem accipit ymaginem per relationem ad rem extra. Item nota quod fantasia est uirtus apprehensiva et motiva: nam in quantum recipit fantasia a sensu, sic est uirtus apprehensiva; in quantum principium mouens per fantasiam <est> apprehensum, sic est motiva<sup>121</sup>.

Sobre a memória e a reminiscência, Pedro escreve escassas linhas que não estão relacionadas com o conhecimento abstrativo, mas com o autoconhecimento da alma. Deste modo, Pedro Hispano define a memória como «conseruatiua intercisa»<sup>122</sup>. Parece assim que entende sob o termo de memória também a reminiscência. Porém, dá-nos notícia da memória através de uma citação dos *Analíticos Posteriores* onde pretende

---

<sup>120</sup> II 26, 427b4-427b21, ANONYMI magistri artium (Ms. Roma Naz. V.E. 828), *Lectura in Librum De anima: a quodam discipulo reportata*, ed. GAUTHIER, R. A., Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae) 1985.

<sup>121</sup> II. 1.2. <Sententia>, ANONYMI magistri artium (c. 1246-1247), *Sententia super II et III De anima*, ed. e estudo B. Carlos BAZÁN, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie/Éditions Peeters, Louvain-La-Neuve/Louvain-Paris 1998.

<sup>122</sup> «Memoria est conseruatiua intercisa, ergo possibile est quod cognitio quam habet de se transear et postea reheat. Set illud quod iam transactum est non idem numero uenit in memoria», QP2, q15, r2.

mostrar que pela memória se chega ao universal, embora não nos indique como este processo acontece.

In secundo *Posteriorum* scribitur quod ex pluribus sensibus fit unum experimentum et ex pluribus experimentis una memoria, et ex pluribus memoriis unum memorabile uel unum uniuersale, quod est principium cuiuslibet artis et scientie<sup>123</sup>.

Neste pequeno excerto Pedro Hispano sustenta, tal como Aristóteles, que a partir de muitos dados sensíveis se dá a experiência; de muitas experiências a memória, e de muitas memórias o memorável ou o universal, que coloca como sinónimo neste fragmento, e que é o princípio de qualquer ciência e arte. Portanto, o nosso filósofo parece afirmar que a memória permite alcançar o universal através da experiência obtida pela abstração dos objetos corporais. A abstração destes parece ficar armazenada na memória e, por isso de cada vez que um objeto particular se assemelha a um já experienciado, a memória guarda-o e, tal como escrito por Aristóteles na *Metafísica*, «muitas recordações do mesmo objeto particular chegam a constituir uma experiência única. A experiência parece um pouco semelhante à ciência e à arte. Com efeito, os homens adquirem ciência e arte por meio da experiência. [...] a experiência é conhecimento dos particulares, enquanto a arte é conhecimento dos universais»<sup>124</sup>. De outro modo, aquilo que aqui se está a afirmar é que a memória não é mais aquilo que é conhecido no instante, mas a lembrança sensível daquilo que se conheceu e dela parece resultar o universal. Ou seja, a memória não sendo jamais aquilo que foi conhecido no momento presente é aquela faculdade que permite recordar o conhecido no passado, e a partir do conhecimento das experiências particulares de um objeto permite que se chegue ao universal.

Podemos então dizer que esta faculdade é o processo final da percepção sensorial. Neste sentido, tudo indica que a memória de que Pedro Hispano trata é uma memória sensorial e não uma memória intelectual. Vemos, portanto, que a sua interpretação deste sentido

---

<sup>123</sup> QP3, q1, r2; cf. *Analíticos Posteriores*, II, cap. 19, 100a1-100b1, em *Órganon*. As referências aqui utilizadas são da edição de I. Bekker recorrendo ocasionalmente aos textos de L. Minio-Paluello, W. D. Ross e J. Brunschwig, referências dadas pelo editor.

<sup>124</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* (ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; trad. Marcelo Perine), Loyola, São Paulo 2005-2011, 980b - 981b.

interno não difere nem dos ensinamentos aristotélicos nem de autores que lhe são contemporâneos<sup>125</sup>.

Tendo exposto os três sentidos interiores mencionados por Pedro Hispano (mas que nas teorias canónicas são cinco, como em Avicena, ou quatro, como em Averróis), serão agora apresentados os cinco sentidos externos que percecionam os corpos do mundo exterior e apreendem as espécies sensíveis dos objetos, fazendo por isso parte das potências apreensivas. Através destes (visão, olfacto, audição, paladar e tato)<sup>126</sup> faz-se uma primeira abstracção, a da sensação que separa a matéria do objeto externo que nos dá a espécie sensível, daquilo que eles percecionam. Depois, como já referido, dá-se uma segunda abstracção na qual se faz a conversão da espécie sensível em fantasma que é levado através da imaginação até ao intelecto<sup>127</sup>.

Deste modo, os sentidos externos e internos são peças fundamentais para a construção do processo abstrativo na medida em que para Pedro Hispano, tal como em Aristóteles, *nichil quod non prius fuerit in sensu, cadit in intellectu*<sup>128</sup>. Tendo estudado os sentidos, aprofundar-se-á o modo como o nosso autor trata do intelecto. Neste sentido, apresentamos como ocorre o conhecimento adquirido pela alma mas também aquele que ela tem de si.

---

<sup>125</sup> «Virtus autem recordatiua est ut memoria et remiscencia: memoria est in brutis et hominibus, remiscencia autem est in hominibus tantum: remiscencia enim est quase sillogismus, contingit enim recordari prius per posterius, et ideo appropriatur rationalibus», II. 2 <expositio littere>, ANONYMI magistri artium (Ms. Roma Naz. V.E. 828), *Lectura in Librum De anima: a quodam discipulo reportata*, ed. GAUTHIER, R. A., Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae) 1985. ;«remiscencia uero se habet ad intellectum sicut memoria ad sensum», II 26, Q.2, ANONYMI, magistri artium (c. 1246-1247), *Sententia super II et III De anima*, ed. e estudo B. Carlos BAZÁN, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie/Éditions Peeters, Louvain-La-Neuve/Louvain-Paris: 1998.

<sup>126</sup> «Virtutes exteriores sunt quinque sensus», QP2, q15, r3.

<sup>127</sup> Quarta uero abstractio est acceptio speciarum a sensibilibus secundum representationem earum ad uirtutem intellectiuam, et hec abstractio est uia in cognitionem», QP3, q1, Solutio.

<sup>128</sup> QP1, q1, r1. ad.

## 4. Potências da alma intelectiva – O conhecimento adquirido e o conhecimento de si

Pedro Hispano parece seguir a divisão aviceniana das partes da alma<sup>129</sup>, tal como a seguem a maior parte dos autores da sua época onde é notória a redução das partes da alma aristotélicas operada pelos filósofos árabes que atribuem apenas três partes à alma - vegetativa, sensitiva e intelectiva. Assim, primeiro será melhor dizer o que são estas partes e o papel que têm no processo do conhecimento adquirido que é aquele que mais nos interessa estudar pois é nele que se dá a abstração.

Para o nosso autor, como para a maioria dos autores latinos da sua época, a alma intelectiva está presente apenas nos seres humanos e compondo-se pelo intelecto possível e intelecto agente<sup>130</sup>. Refere, ainda que muito brevemente, a existência do intelecto especulativo aristotélico<sup>131</sup>, seguindo, no entanto, Averróis, e por isso identificando-o como «a mais elevada potência da alma mas [...], exclui-o da ciência natural da alma»<sup>132</sup>.

No entanto, quando tratamos de compreender como a alma conhece aquilo que lhe é exterior, é necessário em primeiro lugar direccionar a nossa atenção para o intelecto possível no qual o fantasma<sup>133</sup> (imagem do que é corporal) é recebido, e que ao ser

---

<sup>129</sup> «Modus autem iste hoc modo declaratur: anima enim habet tres differentias, scilicet animam uegetabilem, animam sensibilem, animam rationalem», LI, lec4, q10.

<sup>130</sup> Ver secção 2.3.

<sup>131</sup> «Deinde speculativum intellectum qui est supremus inter omnes virtutes anime, excludit ab aliis virtutibus propter sui nobilitatem dicens quod de ipso est altera ratio, quia de ipso est sermo extra naturam, cum non videatur esse anima vel pars anime sed videatur habere diversitatem ad alias anime differentias et esse ex natura superiori que est supra animam», LII, lec9, Sentencia; «Deinde dixit Sermo autem de speculativo intellecto, etc. Idest, sermo de eo est ita quod sit extra istam naturam; existimatur enim quod non est enim quod est ex natura superiori nature anime», AVERROES, *Commentarium Magnum in Aristotelis de anima libros*, ed. S. Crawford, Cambridge 1953, II, 32, p. 178, 32-37.

<sup>132</sup> Cf. MEIRINHOS, J. F., *Metafísica do homem*, p. 83.

<sup>133</sup> «Es la *species* o imagen que la *fantasia* produce y retiene sobre el objeto percibido mediante los sentidos externos. Los autores escolásticos han insistido sobre tres notas vinculadas con este concepto: 1. El *fantasma* concierne siempre a la realidad particular; es *similitudo rei particularis*; [...] 3. Sólo sobre los

iluminado pelo intelecto agente se torna numa espécie inteligível em ato e, assim permite que a alma conheça o corporal, de acordo com a sua exigência (da alma).

Por outra parte Pedro Hispano afirma que existe um conhecimento da alma sobre si que não é por receção, na medida em que, se assim fosse, seria um conhecimento tido pela espécie sensível que depois é “convertida” pela imaginação em fantasma, isto é, aquilo que se abstrai do que é corporal, e, por isso, seria um conhecimento adquirido, em vez de ser por reflexão e iluminação. Convém referir que o conhecimento que a alma tem de si mesma é duplo, um é por reflexão sobre si, e este é maximamente adequado ao intelecto agente<sup>134</sup>. Neste caso, a alma conhece-se porque reflete sobre si mesma. Porém também é possível que ela se conheça através da reflexão que faz sobre os objetos corporais. Ou seja, ao perceber<sup>135</sup> que há objetos que estão fora dela, ela tem noção da sua própria existência<sup>136</sup>.

O conhecimento adquirido, contrastando com o conhecimento que alma tem de si mesma (conhecimento inato que tem desde que é criada), surge como o conhecimento que é recebido em último lugar. Nele operam o intelecto possível e o agente, sendo o primeiro aquele que recebe o fantasma do que é corporal que, primeiramente, foi percecionado pelos sentidos externos e “convertido” em fantasma pela imaginação, este será iluminado pelo intelecto agente permitindo conhecer completamente<sup>137</sup>. Trata-se, aqui, daquele conhecimento que se inicia nos sentidos externos (visão, audição, olfato, paladar e tato) que ao tomarem contato com os objetos corporais, fazem com que seja possível abstrair

---

*fantasmas* actua el entendimiento agente. De este modo, son el objeto directo al que se dirige, en su operatividad, el intelecto», «*Species*», MAGNAVACCA, S., *Léxico Técnico de filosofía Medieval*, cit. p. 522.

<sup>134</sup> «... una est anime per reflectionem supra se, et hec maxime appropriatur intellectui agenti», QP1, q8, Solutio.

<sup>135</sup> Perceber, aqui entendido no sentido de ter a perceção (de algo), por meio dos sentidos ou da intuição; distinguir, notar.

<sup>136</sup> Será o conhecimento indirecto da alma de si mesma.

<sup>137</sup> «Dicendum est quod uirtuti anime agenti intellectiue debetur hoc, scilicet, cognoscere se ipsam. Set dicendum est quod cognitio anime sui ipsius est duplex: una est anime per reflectionem supra se, et hec maxime appropriatur intellectui agenti, cum sit lux ipsius anime et acies per quam nunquam deuiat a ueritate. Alia est que est per reflectionem supra alia per quam ultimo se cognoscit; et in ista sunt duo, scilicet illud quo cognoscit, et hoc est intellectus agens, et illud quod recipit, et hoc est intellectus possibilis; et per illuminationem agentis supra possibilem est cognitio completa», QP1, q8, Solutio.

deles aquilo que mais espiritual têm - a espécie sensível. Ou seja, é através da iluminação do fantasma (imagem) no intelecto possível pelo intelecto agente que se cria o inteligível.

Deste modo, o conhecimento dos objetos corporais não é possível, primeiro, se os cinco sentidos (visão, olfato, paladar, audição e tato) estivessem degradados<sup>138</sup>, se, de algum modo, a imaginação não fosse capaz de “converter” o resultado da sensação em fantasma e enviá-lo para o intelecto possível (o responsável por receber o fantasma), se este não desempenhasse a sua função e, por fim, se não existisse uma luz – o intelecto agente – que iluminasse o intelecto possível, permitindo em conjunto com a iluminação do intelecto agente alcançar o conhecimento daquilo que foi percebido pelos sentidos externos e internos<sup>139</sup>.

Com efeito, compreendemos que existe comunicação entre a potência intelectiva cognoscitiva e as potências sensitivas na medida em que também estas são capazes de conhecer. Porém, a vegetativa não possui essa capacidade ainda que se relacione com a sensitiva, na medida em que ambas partilham o uso de um corpo, sendo deste modo designadas potências corporais enquanto a intelectiva é mais espiritual e não diz respeito a qualquer parte do corpo. Ainda sobre este assunto, falta acrescentar que, por oposição à potência intelectiva, a sensível é obscurecida pela sombra dos órgãos<sup>140</sup>, não está

---

<sup>138</sup> Referência a Aristóteles: «Agora, alguns animais possuem estes órgãos sensoriais: todas as sensações são experimentadas pelos animais que não são imperfeitos, nem mutilados (até a toupeira, de facto, parece possuir olhos por baixo da pele). Se não existe, desta forma, algum outro corpo daqui, nem qualquer propriedade que não pertença a nenhum dos corpos, então não estará a escapar-nos nenhum outro sentido», ARISTÓTELES, *Sobre a Alma* 425a10 – 425a15; «É visível também que caso se perca alguma faculdade sensorial, algum conhecimento se perderá necessária e irrevogavelmente com ela, uma vez que aprendemos por indução ou por demonstração. Ora a demonstração procede dos universais, e a indução dos particulares», ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, Livro I, XVIII em *Órganon*, cit. p. 303. As referências aqui utilizadas são da edição de I. Bekker recorrendo ocasionalmente aos textos de L. Minio-Paluello, W. D. Ross e J. Brunschwig, referências dadas pelo editor.

<sup>139</sup> Ver secção 3.

<sup>140</sup> Nota-se aqui a influência da ideia de obscuridade próprio do discurso neoplatónico presente, por exemplo, em Plotino. «Para Plotino, na impressão sensorial que se produz nos órgãos corpóreos, a alma vê (embora em um nível mais fraco e debilitado) o rastro de formas inteligíveis e, portanto, para a alma, a própria sensação é uma forma de contemplação do inteligível no sensível. De resto, isso nada mais é do que o corolário que brota da concepção plotiniana do mundo físico, segundo a qual os corpos são produzidos pelos *logoi*, ou seja, pelas formas racionais da Alma do universo (que são um reflexo das Idéias), e a elas



presente para si, não reluz para si porque entre ela e si mesma há/está um órgão. Deste modo ela não está unida a si nem está presente em si, não existindo nela luz<sup>141</sup>. Se assim é, a alma sensível não pode conhecer-se a si mesma nem se pode apreender, nem reflete sobre si nem sobre o seu ato como acontece com alma intelectiva, dado que, como já referido, o sentido está ofuscado/obscurecido pelo órgão, e por isso não conhece a sua operação<sup>142</sup>. Deste modo, nas potências sensíveis o conhecimento é feito por receção e, portanto, é necessário abstrair pela espécie para que haja conhecimento, tratando-se neste caso do conhecimento que é adquirido<sup>143</sup>.

Assim, assevera Pedro Hispano que o intelecto agente é mais abstrato e não se inclina sobre as potências sensitivas estando, assim, mais presente para si mesma, conhecendo-se maximamente, e sendo a luz própria da alma que nunca se desvia da verdade.<sup>144</sup>

Portanto, é pela iluminação do intelecto agente que a alma se conhece a si mesma, porque esta potência é inata e foi dada à alma pelo Primeiro<sup>145</sup>. Este conhecimento é aquele que a alma tem desde o início, que provém do seu Criador e que lhe permite ter noção de si

---

se reduzem em última análise, de modo que, em certo sentido, as sensações revelam-se nada mais que “pensamentos obscuros”, ao passo que os pensamentos dos inteligíveis são “sensações claras”, REALE, G.; ANTISERI, D., *História da Filosofia: Filosofia pagã antiga*, V.1, Paulus, São Paulo 2007, p. 362.

<sup>141</sup> «Virtus autem sensibilis obrumbratur umbra organi, et non est ita sibi presens, nec sibi lucet, quia inter ipsam et se est organum medium, unde non est sibi unita nec presens nec sibi lucens. Et propter hoc anima sensibilis se ipsam per se non potest cognoscere nec apprehendere, nec potest reflecti supra se nec supra se suum actum...», QP1, q7.

<sup>142</sup> «Sensus enim obfuscatus est organo, et propter hoc suam operationem non cognoscit set alia uirtus interior abstractior est et potentior, scilicet, sensus communis, qui est superior ad sensus particulares. Sic autem non est de anima intellectiua, quia sic non est obumbrata, et propter hoc ipsa se et suum actum potest apprehendere», IBIDEM.

<sup>143</sup> «In sensibilibus autem uirtutibus est cognitio per receptionem, et ideo necesse est quod in illa fiat abstractio et quod fiat in illis cognitio per speciem, non autem in aliis», QP1, q9, Solutio. r1. ad.

<sup>144</sup> «Dicendum est quod uirtuti anime agenti intellectiue debetur hoc, scilicet, cognoscere se ipsam. Set dicendum est quod cognitio anime sui ipsius est duplex: una est anima per reflectionem supra se, et hec maxime appropriatur intellectui agenti, cum sit lux ipsius anime et acies per quam nunquam deuiat a ueritate», QP1, q8, Solutio.

<sup>145</sup> «Anima enim illuminata est a Primo et data est ei uirtus a principio ut cognoscat se ipsam et diuinum bonum, et de hac cognitione uerum est quod est ei innata», QP1, q2, Solutio; «... una est que per reflectionem sui ipsius supra se, et hec est cognitio per naturam», QP1, q9, r2. ad. Ver nota 101.

mesma, sendo-lhe natural<sup>146</sup>. Com efeito, parece-me que quanto ao conhecimento que a alma tem de si mesma é necessária a potência do intelecto agente porque este é a luz própria da alma e por isso permite que ela se conheça a si mesma. Deste modo, a alma conhece-se a si mesma desde que foi criada<sup>147</sup>. Todavia, não podemos afirmar que este seja um conhecimento científico da alma<sup>148</sup> porque ainda que seja certo que a alma seja iluminada pelo Primeiro e lhe seja dada desde o início a potência para que se conheça a si mesma<sup>149</sup> e ao bem divino, este conhecimento é apenas o conhecimento de si. Este conhecimento da alma é aquele que ela tem de si mesma por reflexão sobre si.

Portanto, pelo que foi dito, conclui-se que o intelecto agente é o responsável pelo autoconhecimento da alma dado que intelecto possível está mais próximo das potências sensíveis e, como a alma é uma substância espiritual não é capaz de conhecer aquilo que é corporal enquanto corporal dado que apenas conhece através do espiritual.

Em suma, podemos afirmar que para Pedro Hispano na alma há um duplo conhecimento: 1) o conhecimento adquirido que tem origem nos objetos abstraídos e 2) o conhecimento que provém do Primeiro e que causou a alma e que lhe permite conhecer o sumo bem assim como a si mesma. Então, temos um conhecimento que é inato, mas que não pode ser entendido como o conhecimento científico da alma porque neste caso não conhecemos as causas desse conhecimento. Por outro lado, temos o conhecimento científico, que é o adquirido. Podíamos pensar na existência de um outro conhecimento da alma, aquele que ela obtém pela sua própria natureza, no entanto parece-me que este conhecimento faz

---

<sup>146</sup> IBIDEM.

<sup>147</sup> A alma conhece-se desde que foi criada devido ao intelecto agente que a ilumina e nunca se desvia da verdade. Consultar QP1, q2, Solutio.

<sup>148</sup> «Set tamen distinguendum est quid anima duplicem habet cognitionem. Habet enim cognitionem unam quam habet a creatore a quo exit et hanc habet naturaliter. Et hec est cognitio summi boni et sui ipsius. Hec enim cognitio insita est ei naturaliter et potentia ad hoc. Et hec est ei innata. Est autem alia cognitio anima quam habet mundanorum quam per fantasmata acquirit et hec est ei acquisita et non innata. Et de hac locuntur omnes philosophi qui dicunt quod anime cognitio est acquisita. De prima autem non est cerum. Anima enim illuminata est a Primo et data est ei uirtus a principio ut cognoscat se ipsam et diuinum bonum, et de hac cognitione uerum est quod est ei innata; et hec non est cognitio scientifica ipsius animae, set est cognitio sui. De cognitione autem scientifica dicendum est quod non est nobis innata set potius acquisita», QP1, q2, Solutio.

<sup>149</sup> Trata-se aqui da potência do intelecto agente, que é a própria luz da alma.

parte do conhecimento que provém do Primeiro e não se separa dele porque precisa da sua luz (do Primeiro) para se conhecer a si mesma.

De certo modo, aquilo que está aqui a ser exposto é a teoria do intelecto de Pedro Hispano que se apoia na teoria da dupla face da alma<sup>150</sup>. Nesta teoria podemos ver que a alma intelectual tem duas faces: uma virada para o Criador, do qual sai, e, por isso, conhece a sua causa. A outra está virada para as substâncias superiores, separadas da matéria e para o corpo que dirige e para as coisas que dizem respeito ao corpo e que lhe são inferiores:

Quod anima intellectiua habet duplicem aspectum: unum, scilicet ad creatorem a quo exit in esse quem cognoscit, quoniam illius est causa. Iterum habet aspectum ad substantias superiores sibi similes separatas a materia et ad corpus quod dirigit et ad ea que ad corpus ordinantur que sub ipsa sunt. Et secundum duplicem aspectum duplicem habet potentiam: unam per quam comparatur ad superiora et per quam nata est separari et que est lumen ipsius anime illuminata, et hec potentia est intellectus agens, et hec est ei propria. In hac enim non indiget corpore uno modo. Alia autem potentia eius est intellectus possibilis per quam cognoscit corpus et ista inferiora et regit corpus. Et quia anima intellectiua ordinatur in cognitionem creatoris duplici modo disponitur ad ipsum: uno modo per inmediationem, sicut patet in anima que cognoscit primum non est per ista inferiora, set per distantiam a corpore cognoscit ipsum et dicitur quasi separata. Unde non igitur eius cognitio corpori set cognoscit ipsum per aspectum ad ipsum et hec est quoniam separatur a conditionibus materialibus ita quod eis non intendit et tunc respicit primam lucem, sicut dicit rabi Moysi. Et irradiatur illa lux supra animam et ipsam illuminat et similiter sensus, ita quod eis ostendit secreta. Alio modo disponitur ad primum secundum quod cognoscit ipsum per posteriora sicut per effectus suos et operationes et sic cognoscitur per organa et oritur illa cognitio ab intellectu potenciali. Sicut autem iste status est duplex, ita duplex est operatio anime ipsius: una communis et alia propria, et una appellatur intellectus agens, alia uero intellectus possibilis. Set potentia suprema, que est intellectus agens, dirigit inferiorem, que est intellectus possibilis excitando ipsam et illuminando et ducendo ipsam ad effectum et ad actum cognitionis. Et propter hoc agens habet duplicem operationem: una que est irradiare supra intellectum possibilem et illuminare et dirigere ipsam. Et quantum ad hoc quodam modo a corpore

---

<sup>150</sup> Cf. LI, lec6, q1, Solutio.

dependet, et quantum ad hoc non est omnino operatio anime propria. Alia est que est intelligere res separatas et quia has intelligit per distantiam a corpore et quanto plus ab ipso distat tanto uerius eas cognoscit. Ideo quantum ad hoc est intellectus agens omnino proprius et operatio eius omnino propria anime intellectiue. Operatio autem intellectus possibilis omnino coniuncti est et communis et nullo modo propria. Set operatio dicitur communis duobus modis: uno modo quia exercetur per organum corporeum, et simul in illa operatione compatitur anima corpori et hoc modo operatio intellectus possibilis non est propria set communis. Alio modo dicitur operatio alicuius potentie communis, quia illa potentia recipit a uirtutibus corporalibus organicis insitis que per illa organa operantur. Et sic intellectus possibilis dicitur esse communis et eius operatio, quia dependet a fantasmatis et uirtutibus sensibilibus quantum ad specierum receptionem, non quantum ad operationem supra species receptas. Sic ergo patet quod anima intellectiua habet propriam operationem que est ipsius intellectus agentis, operatio ipsius possibilis communis est et in quantum per potentiam potentialem habet anima respectum ad corpus et ad ea que regit ad inferiora, et in quantum per illam disponitur ad cognoscendum primum per suos effectus et per posteriora. Concedende ergo sunt rationes ille que ostendunt quod anima intellectiua habeat operationem propriam<sup>151</sup>.

A face inferior tem, por sua vez, duas funções. Compara-se às substâncias superiores tendo sido criada para se separar do corpo e por isso é iluminada pela própria luz da alma, ou seja, é iluminada pelo intelecto agente. Não necessita de corpo nem de matéria. Mas para conhecer o corpo ela utiliza a potência do intelecto possível que só passa a ato quando iluminado pelo agente. Compreendemos, deste modo, que o conhecimento próprio da face virada para o Criador implica uma passividade do intelecto, na medida em que este recebe o conhecimento apenas como iluminação, e quanto mais separado da corporalidade melhor conhece. É por isso «um conhecimento em si mesmo sobrenatural de origem transcendente»<sup>152</sup>. No sentido oposto encontramos a face inferior que se orienta para aquilo que é criado e possui atos de naturezas diferentes. Isto é, através do intelecto agente o possível é iluminado e, por isso, passa a ato. Aqui o ato de conhecer depende do corpo na medida em que é por meio dele que recebe as formas ou fantasma que passam a ato.

---

<sup>151</sup> LI, lec6, q1, Solutio.

<sup>152</sup> MEIRINHOS, J. F., *Metafísica do homem*, cit. p. 99.

Contudo, o intelecto agente é também capaz de conhecer sem depender do corpo. Neste caso ele conhece as substâncias separadas somente pela sua própria luz.

## 5. A abstração no *De anima* de Alberto Magno

Alberto Magno, o *Doctor Universalis*<sup>153</sup> trata da abstração, especificamente, no segundo livro, terceiro tratado, quarto capítulo do seu Tratado ao *De anima*<sup>154</sup>. Para Alberto Magno, tal como vimos em Pedro Hispano e como aparece em Aristóteles, aquilo que

---

<sup>153</sup> Albertus Magnus, frade dominicano, teólogo e filósofo, ficou conhecido pelos medievais por vários nomes Frater Albertus Teutonicus, Albertus de Colonia, Albertus de Lauingen e Doctor Universalis. Provavelmente nasceu em Lauingen entre 1193 e 1207, numa família de militares ao serviço do Imperador Frederico Barbarossa, contudo Alberto preferiu dedicar-se à vida religiosa e académica. Estudou Artes em Pádua onde teve conhecimento das obras aristotélicas, tendo provavelmente também estudado Medicina. No verão de 1223, recebe de Jordão da Saxónia o hábito da Ordem dos Predicadores e inicia o noviciado em Colónia onde estuda Teologia. Em 1228 torna-se leitor, tendo como função formação teológica aos membros da comunidade sobre um livro da Bíblia. Em 1243/44, parte para Paris onde dá lições sobre as Sentenças de Pedro Lombardo e recebe a sua licença como mestre de teologia (*bacchalaureus biblicus*); também termina o seu comentário ao livro IV das Sentencias. Em 1245 recebe o título de *magister actu regens* e durante 3 anos dedica-se às suas obrigações de catedrático e frade dominicano. Entre 1248 e 1254 volta a Colónia onde estabelece o primeiro *studium generale* dos dominicanos na província teutónica, e em junho de 1254 o Capítulo Provincial de Worms nomeia-o Provincial da Teutónia. É nessa altura que Alberto escreve a sua paráfrase ao *De anima*. Renuncia a este cargo em 1257. No outono do mesmo ano recebe permissão para continuar a sua função como leitor em Colónia onde realiza uma série de disputações sobre o *De animalibus* de Aristóteles. Dois anos depois regressa a Colónia para receber em Janeiro de 1260 do Papa Alexandre IV a nomeação de Bispo de Ratisbona. Neste período trabalha sobre o *De animalibus* e nos comentários à *Ética* e aos *Analíticos Posteriores*. No ano de 1269 Alberto Magno retorna a Colónia, ao claustro dominicano de Santa Cruz (Heiliges Kreuz), como leitor imérito, onde ficará até à sua morte a 15 de Novembro de 1280. É canonizado 650 anos depois da sua morte em 1931 pelo Papa Pio XI e é declarado santo patrono dos cientistas.

<sup>154</sup> Embora Alberto Magno tenha duas obras que se relacionam com os conteúdos do *De anima* de Aristóteles, irei abordar apenas aquela que é uma paráfrase ao *De anima* (a outra obra é o *De Homine*). Escrito entre 1254 e 1257, «põe em relevo o lado filosófico da reflexão sobre o ser humano». A obra reflete as influências das leituras filosóficas de Alberto Magno, principalmente de filósofos árabes e não tem qualquer referência direta aos Padres da Igreja e da Sagrada Escritura. Contudo, ainda que este texto siga o *De anima* aristotélico, isso não impede que Alberto Magno deixe a sua posição em relação aos assuntos que nele são tratados. Esta paráfrase tem tal como os outros textos já apresentados anteriormente, um propósito pedagógico sendo estruturado em três livros divididos em tratados compostos por capítulos.

conhecemos começa por se apresentar aos sentidos, sendo por isso um conhecimento adquirido e não inato, tal como fica provado pelo seguinte excerto:

Licet ergo sic omnis nostra cognitio a sensibilibus incipiat, tamen profundata circa ea omnia quae sensibilibus quocumque modo attribuuntur, non sempre stat et terminatur circa sensibiliza, sed extollitur vehementer, inveniens ardua et remota a sensibilibus, sicut causam primam et intelligentias separatas, eo quod advertit se circa sensibiliza negotiari, ratiocinando et intelligendo sensibilibus quiditates; ac per hoc incipit quaerere de seipsa et de seipsa scientiam habere nobilissimam<sup>155</sup>.

Alberto declara firmemente que apreender é receber da forma apreendida, não segundo o ser pelo qual se apreende, mas de acordo com a sua intenção e espécie<sup>156</sup> sobre a qual se obtém o conhecimento sensível ou inteligível daquilo que foi apreendido<sup>157</sup>. Portanto, o intelecto não recebe o que é material/corporal, mas sim a intenção e a espécie daquilo que é percebido. Portanto, para se conhecer o sensível ou o inteligível, ainda que seja necessária a forma apreendida (na primeira e segunda abstração), é através da espécie e da intenção<sup>158</sup> que se chega ao conhecimento sensível ou inteligível. Consequentemente aquilo que se conhece está primeiro nos sentidos e só depois é que está no intelecto. Contudo, este conhecimento não é o mesmo nos sentidos e no intelecto, dado que nos sentidos ainda subsiste a matéria, enquanto aquilo que está no intelecto é completamente

---

<sup>155</sup> ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, ed. Clemens Stroick O.M.I., in *Opera Omnia* Tomus VII, Pars I, Monasterii Westfalonum, 1968, pp. 2-3, DA, I, t1, c. 1; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. pp.64-65.

<sup>156</sup> Influência do filósofo árabe Avicena. cf. AVICENNA LATINUS, *Liber de anima sextus de naturalibus (IV-V)*, Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke. Louvain, Éditions Orientalistes, Brill, Leiden 1968, VIII-142\*334, I, 5, t1, pp. 86, 93-106.

<sup>157</sup> «Dicimus igitur, quod omne apprehendere est accipere formam apprehensi, non secundum esse, quod habet in eo quod apprehenditur, sed secundum quod est intentio ipsius et species, sub qua aliqua sensibilis vel intellectualis notitia apprehensi habetur», ALBERTUS MAGNUS, DA, II, t3, c. 4; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 237.

<sup>158</sup> «Intentio autem vocatur id per quod significatur res individualiter vel universaliter secundum diversos gradus abstractionis; et haec non dat esse alicui nec sensui, quando est in ipso, nec etiam intellectui, quando est in illo, sed signum facit de re et notitiam», IBIDEM; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 238.

imaterial. Este último é um conhecimento mais nobre porque se afasta dos objetos sensíveis. Este é dito ser o conhecimento da primeira causa, das inteligências separadas e do intelecto.

Ao processo de separação dos objetos sensíveis – das formas dos objetos desde a matéria – que permite alcançar o conhecimento intelectual, Alberto Magno chama abstração ou separação e acontece em quatro graus.

Deste modo, Alberto diz-nos que a primeira abstração está na base de todas as outras, embora seja a mais inferior dado que abstrai através da potência sensitiva a forma da matéria. No entanto não é separada nem da sua presença nem dos seus apêndices<sup>159</sup>. Desta primeira abstração fica uma impressão do objeto particular percebido. Na segunda abstração a forma é separada da matéria e da sua presença mantendo, porém, as suas condições materiais, isto é, aquilo que a individualiza. Neste segundo grau de abstração entra em ação a imaginação. Esta retém as formas sensíveis dos objetos particulares não presentes, no entanto não abstrai os seus apêndices materiais. Desta abstração fica uma imagem do objeto percebido. Segue-se a abstração das intenções, estas não são impressas nos sentidos, mas necessitam do objeto sensível para existirem. Esta é o grau abstrativo mais próximo do conhecimento e está sempre dependente da faculdade estimativa. Aqui, o sujeito conhece intencionalmente. Isto é, neste grau é apreendido aquilo pelo qual uma coisa significa – a intenção. Ela não dá nenhum ser ao sentido, mas gera um signo e um conhecimento do objeto. O último grau da abstração apreende as quiddidades dos objetos despojados de todos os apêndices materiais e recebe as intenções simples, não as intenções sensíveis. Enquanto as outras apreensões são próprias da sensação, esta é unicamente do intelecto e, por isso o que é captado é o universal<sup>160</sup>.

---

<sup>159</sup> Entenda-se por apêndices da matéria as características individuais dos objetos.

<sup>160</sup> «... omne apprehendere est accipere formam apprehensi, non secundum esse, quod habet in eo quod apprehenditur, sed secundum quod est intentio ipsius et species, sub qua aliqua sensibilis vel intellectualis notitia apprehensi habetur. Haec autem apprehensio, ut universaliter loquendo, quattuor habet gradus. Quorum primus et infimus est, quod abstrahitur et separatur forma a materia, sed non ab eius praesentia nec ab eius appendiciis; et hanc facit vis apprehensiva de foris, quae est sensus. Secundus autem gradus est, quod separatur forma a materia et a praesentia materiae, sed non ab appendiciis materiae sive condicionibus materiae; et hanc apprehensionem facit imaginativa potentia, quae etiam singularibus non praesentibus retinet formas sensibilibus, sed non denudat eas a materiae appendiciis. Dico autem appendicias materiae condiciones et proprietates, quas habet subiectum formae, secundum quod est in tali vel tali materia, sicut



Portanto, o intelecto *universaliter est circa omnia neque accipit ea corporaliter, sed simpliciter denudata ab omni materia sensibili et corporali, et ideo nullius partis ipse potest esse actus*<sup>161</sup>. Deste modo, Alberto reafirma aqui é a inteligibilidade do objeto do intelecto e a materialidade que subjaz ao conhecimento sensível.

Tal como acontece com Aristóteles e Pedro Hispano, para Alberto Magno o conhecimento adquirido começa nos sentidos. Assim, um objeto do mundo entra em contato com os sentidos externos, e deste objeto percecionado é abstraída pela potência sensitiva a forma e a intenção do objeto. Esta primeira abstração, embora inferior, está na base de todas as outras, na medida em que aquilo que se abstrai inicialmente tem origem na matéria. Daqui resulta uma impressão sensível do objeto percecionado, sendo por isso necessária a presença do mesmo para que tal aconteça, assim como os seus apêndices<sup>162</sup>.

---

verbi gratia talis membrorum situs vel talis color faciei vel talis aetas vel talis figura capitis vel talis locus generationis. Haec enim sunt quaedam individuantia formam, quae sic sunt in uno individuo unius speciei, quod non sunt in alio. Et hac apprehensione saepe non praesentem imaginamur crispum et album et senem vel iuvenem et cum longis digitis vel brevibus, quorum nullum accidit ei, inquantum est homo. Haec igitur est secunda apprehensio. Tercius autem gradus apprehensionis est, quo accipimus non tantum sensibiliza, sed etiam quasdam intentiones quae non imprimuntur sensibus, sed tamen sine sensibilibus nunquam nobis innotescunt, sicut est esse socialem et amicum et delectabilem in convictu et affabilem et his contraria, quae quidem cum sensibilibus accipimus, et tamen eorum nullum sensibus imprimitur. Et tale est, quod accipimus hunc esse filium Deonis et esse agnum vel hominem, aliud autem esse lupum vel leonem, secundum quod substantiales formae mediantibus sensibilibus et non separatae ab ipsis apprehenduntur. Et iste gradus propinquus est cognitioni et nunquam est sine aestimatione et collatione. Quartus autem et ultimus gradus est, qui apprehendit rerum quiditates denudatas ad omnibus appendiciis materiae nec accipit ipsas cum sensibilibus intentionibus, sed potius simplices et separatas ab eis. Et ista apprehensio solius est intellectus, sicut est intellectus hominis per hoc quod convenit omni homini, vel intellectus substantiae et, ut universaliter dicatur, intellectus quiditatis universalis omnis rei, secundum quod est quiditas ipsius, et non per hoc quod convenit isti et non illi. Hoc enim quod convenit uni et non alii, proprium est et singulare, et est aliquid de materialibus et individuantibus. Quaecumque autem sunt communia et ita uni sicut alii et eodem modo convenientia, absque dubio sunt universalis, quae solus accipit intellectus. Secundum autem hoc gradus abstractionis sive separationis distinguuntur inferius vires apprehensivae», ALBERTUS MAGNUS, DA II, t3, c. 4; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. pp. 237-238.

<sup>161</sup> ALBERTUS MAGNUS, DA, I, t2, c. 16; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 167.

<sup>162</sup> «Dico autem appendicias materiae condiciones et proprietates, quas habet subiectum formae, secundum quod est in tali vel tali materia, sicut verbi gratia talis membrorum [...] Haec enim sunt quaedam individuantia formam, quae sic sunt in uno individuo unius speciei, quod non sunt in aliis», ALBERTUS

No segundo grau de abstração é recebida na imaginação a forma sensível do objeto particular. Neste grau já não é necessária a presença do objeto material, mas, as condições individuais do objeto continuam presentes neste grau de abstração. A terceira abstração é aquela na qual se apreendem as intenções. Ou seja, o terceiro grau abstrativo apreende aquilo pelo qual um objeto significa; contudo, não dá nenhum ser ao sentido, mas gera um signo e um conhecimento daquilo que foi apreendido. Aqui está presente a faculdade estimativa, dado que é ela quem produz as intenções daquilo que é percebido, sendo através dela que se “intui” se um objeto deve ou não ser evitado. Todavia, convém mencionar que a faculdade estimativa e, conseqüentemente, as intenções dependem da existência da imaginação, visto que as intenções captadas são obtidas do objeto particular no qual está a forma, que é aquilo que é abstraído pela imaginação.

Por fim, a quarta abstração apreende as quiddidades dos objetos despidos de todas as características individuais. Neste grau de abstração a apreensão é do intelecto e por isso aquilo que é apreendido é o universal. Porém, para termos o conhecimento universal são necessários os sentidos externos e internos, mas é também importante perceber como funciona o intelecto.

### **A abstração no tratado sobre o *De anima* de Alberto Magno**

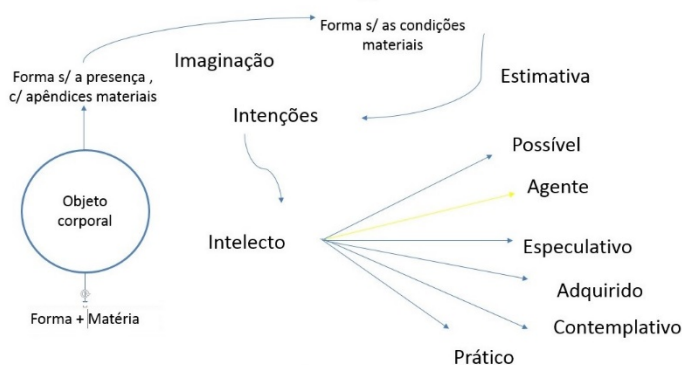


Figura 4. Representação da abstração no tratado sobre o *De anima* de Alberto Magno.

MAGNUS, II, t3, c. 4; na tradução de Jörg Alejandro, cit p. 237; «Los apêndices materiales se refieren a las características individuales, es decir accidentales, que las representaciones mentales (*phantasmata*, *species* etc.) tienen de los objetos. Estos apêndices permiten individualizar las representaciones de Juan y de José en la medida en que ambos poseen apêndices materiales distintos pese a ser idénticos según la especie», Tellkamp. J. A., «Introducción», em SAN ALBERTUS MAGNUS, *Sobre El Alma*, trad. Jörg Alejandro Tellkamp, cit., nota de rodapé 19, p. 100.

Assim, na secção seguinte, serão expostos os sentidos externos e internos segundo o modo como Alberto os entende, mas também o funcionamento do intelecto, onde tem lugar o último nível do processo abstrativo.

### 5.1. Os sentidos internos e o intelecto

No seu tratado sobre o *De anima*, Alberto Magno identifica cinco sentidos internos<sup>163</sup> e seis intelectos. Os sentidos internos são: o sentido comum, a imaginativa, a estimativa, a fantasia e a memória. Sobre os intelectos, enumera o intelecto possível, agente, especulativo, adquirido, contemplativo e prático. Cada um dos sentidos internos e dos intelectos tem uma função específica no processo abstrativo.

Para Alberto Magno, o sentido comum é a forma sensitiva primeira e é principal entre os sentidos internos<sup>164</sup>, e, por isso, *sensibilis autem cognitio est communicata quinque sensibus, et ideo oportet esse unum fontem, ex quo omnis sensus oriatur et ad quem omnis sensus oriatur et ad quem omnis motus sensibilibus referatur sicut ad ultimum finem*<sup>165</sup>.

Portanto, é considerado, tal como em Pedro, a fonte da qual surgem todos os sentidos e para onde todos os objetos sensíveis se dirigem como que face a um fim último. Recebe, ainda, as espécies dos objetos sem matéria, embora o faça quando a matéria dos objetos está ainda presente. Tem, ainda, como função comparar os objetos percebidos e distingui-los<sup>166</sup>. Assim, podemos dizer que através do sentido comum se produz um juízo sobre as

---

<sup>163</sup> «Sic igitur sicut sunt quinque sensus exteriores, visus, auditus, olfactus, gustus et tactus, ita sunt quinque sensus interiores, sensus communis, imaginatio, aestimativa, fantasia et memoria», ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t1, c. 9; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 377.

<sup>164</sup> «Superius enim diximus, quod prima et principalis forma sensitiva, quae est sensus communis...», ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t2, c. 12; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. pp. 413-414.

<sup>165</sup> ALBERTUS MAGNUS, DA, II, t4, c. 7; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 339.

<sup>166</sup> «... quod comparans duo ad invicem distinguendo vel componendo sit idem in sensibilibus, quod est sensus communis, ita est etiam in intelligibilibus», ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t2, c. 16; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 423; «Et ideo sensus communis comparat sensata dicendo citrinum esse dulce et unum dulcius alio per hoc quod ad ipsum referuntur omnium propriorum sensuum sensata. Haec

ações particulares, as quais remete aos objetos particulares<sup>167</sup>. De outro modo, esta faculdade porque tem a capacidade de comparar e distinguir os objetos percebidos, julga sensitivamente sobre a ação e operação dos objetos sensíveis particulares<sup>168</sup>.

Para o *Doctor Universalis*, a imaginativa é a potência que apreende as formas dos objetos sensíveis particulares, conservando as imagens sensíveis quando estes já não estão presentes<sup>169</sup>. Diferencia-se do sentido comum porque este necessita do objeto percecionado no tempo e no espaço<sup>170</sup>. Por vezes a imaginativa parece fazer, parte da fantasia, mas outras vezes parece ser a própria fantasia. Isto acontece assim porque para Alberto Magno a fantasia, num sentido amplo<sup>171</sup>, engloba em si tanto a imaginação como a fantasia<sup>172</sup>, e remete de maneira geral para qualquer processo de uma faculdade interna

---

igitur cogunt ponere sensum communem», ALBERTUS MAGNUS, DA, II, t4, c. 7; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 339.

<sup>167</sup> «... iudicium circa particulares actiones, quae sunt sensatorum particularium. Et hoc modo reflectitur virtus sensitiva super se, quando iudicat de seipsa; sensus enim communis, qui formalis est, reflectitur super particularem iudicando sensibiliter de actione et operatione eius. Et hoc modo nihil prohibet, quin idem sit activum et passivum; agere enim quoddam est iudicare et comparare componendo et dividendo, et hoc est communis sensus, qui est formalis; recipere autem et habere formas sensibiles est pati, et hoc est sensuum particularium», ALBERTUS MAGNUS, DA, II, t4, c.8; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. pp. 344-345.

<sup>168</sup> «Est igitur determinatio huius quaestiomis totius, quod videmus nos videre et sentimus nos audire et secundum quemlibet sensum operari sensu communi, qui aliquo modo est idem cum particulari et aliquo modo diversus. Sunt enim omnes sensus unum in forma virtutis sensitivae, quae fons est virtutum particularium sensuum, et ipsi particulares sensus sunt sicut rivi ex communi fonte derivati, et hoc sensu communi est iudicium circa particulares actiones, quae sunt sensatorum particularium. Et hoc modo reflectitur virtus sensitiva super se, quando iudicat de se ipsa; sensus enim communis, qui formalis est, reflectitur super particularem iudicando sensibiliter de actione et operatione eius», ALBERTUS MAGNUS, LII, t4, c. 8; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 344.

<sup>169</sup> «Dicimus igitur imaginativam esse potentiam apprehensivam, in qua imagines sensibilibus rebus sensibilibus absentibus reservantur. Haec autem imaginatio plus abstrahit quam sensus, quoniam sensus non accipit formam nisi re praesente, ista autem reservat eam etiam re absente», ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t1, c. 1; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 358.

<sup>170</sup> Será tratado mais à frente.

<sup>171</sup> cf. ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t1, c. 6; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. pp. 368-369.

<sup>172</sup> «Et phantasia communiter accepta claudit in se imaginationem et phantasia proprie dictam», ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t1, c. 9; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 377.

incluindo as funções dos sentidos internos: imaginação, fantasia e estimação. Neste sentido, a imaginativa é entendida como uma função dos sentidos internos que *hanc apprehensionem facit imaginativa potentia, quae etiam singularibus non praesentibus retinet formas sensibilibus, sed non denudat eas a materiae appendiciis*<sup>173</sup>. Portanto, este sentido interno recebe as formas sensíveis dos objetos particulares não presentes, não abstraindo, no entanto, as suas condições individuais. O que fica desta abstração é uma espécie sensível daquilo que já foi percebido antes e não aquilo que se percebe no momento presente. É neste sentido que se entende que a imaginativa funciona no processo abstrativo.

Num sentido estrito, no entanto, a fantasia é a potência cognitiva interna que forma, agrupa e divide representações mentais. Ou seja, a fantasia é a faculdade que funciona utiliza tanto as formas como as intenções para compor ou dividir. Deste modo, como diz Alberto, conseguimos imaginar um homem com duas cabeças, isto é, temos algo composto por múltiplas formas que foram por nós já entendidas e assim compomos este homem com duas cabeças com as intenções que, uma vez produzidas, retemos em nós<sup>174</sup>. Sendo assim, parece ser necessário para este autor dizer que esta faculdade é comum e foi chamada de fantasia. Encontra-se entre a memória (lugar onde estão as intenções) e a faculdade imaginativa (onde estão as formas captadas pelos sentidos) e utiliza ambas as faculdades para compor e dividir. Para além disso, ela compõe as imagens com as intenções, e as intenções com imagens, as imagens com imagens e as intenções com intenções<sup>175</sup>.

---

<sup>173</sup> ALBERTUS MAGNUS, DA, II, t3, c. 4; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 237.

<sup>174</sup> «Componendo et dividendo tam formis quam intentionibus; facimus enim hominem cum duobus capitibus et aliquid compositum ex multiplici forma sensata et componimus haec cum intentionibus, quas elicitas habemus apud nos; et oportet, quod faciens illud sit aliquod commune ad quod tam formae quam intentiones referuntur sicut ad quoddam commune; et hoc vocaverunt phantasiam, quae existens inter memoriam, in qua sunt intentiones, et imaginativam, in qua sunt formae acceptae per sensum, utitur componendo et dividendo utrisque; et haec operatur in somnis sicut in vigilia. Phantasia autem ab apparitione dicta est, quoniam illa est maior cognitio, quam habet anima sensibilis, et est ultimum uirtutis eius, et haec a vulgo in hominibus vocatur cogitativa, cum tamen proprie cogitare sit rationes», ALBERTUS MAGNUS, DA, II, t4, c.7; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 238.

<sup>175</sup> «De phantasia post hoc determinantes dicimus ipsam esse potentiam componentem imagines cum intentiones cum imaginibus et imagines cum imaginibus et intentiones cum intentionibus ad duplicem finem,

Desta forma, a fantasia é uma faculdade interna que através das formas abstraídas que estão na imaginativa e as intenções guardadas na memória compõe e divide imagens com intenções, intenções com imagens, imagens com imagens e intenções com intenções. É, através dela (da fantasia) que se cria o fantasma que depois será utilizado pelo intelecto para conhecer o que está fora dele.

Portanto, a imaginação difere dos sentidos exteriores e do intelecto. Difere dos sentidos externos porque estes são corpóreos e apreendem apenas a impressão do objeto sensível percebido, enquanto que a imaginação apreende a forma do objeto sensível particular e, difere do intelecto porque este apenas apreende aquilo que é completamente incorpóreo. Todavia, não se produz sem a ação prévia dos sentidos, portanto ela dá-se apenas nos seres que possuem sentidos exteriores. É também de relevante importância referir que sem este sentido interior não há estimativa nem opinião, porque, embora a opinião seja uma certa apreensão racional do provável que, no entanto, é incerta, é necessário que se entrelace com as fantasias. Isto é assim porque não é possível ter a intenção de algo que não seja, num primeiro momento um objeto sensível que possui características particulares.

Segue-se à imaginação a estimativa. Sobre este sentido interior diz-nos Alberto Magno que a estimativa é diferente da imaginação tanto pela espécie que aprende como por aquilo que produz, isto é, intenções. Estas não são representadas nos sentidos (externos). No entanto, esta faculdade depende inteiramente da imaginação visto que não capta intenções em relação a aspetos comuns e universais, por isso a estimativa versa sobre aquilo que versam os sentidos<sup>176</sup>.

---

qui est in particularibus. [...] Hoc autem esse non potest nisi illa virtus quae componit et dividit imagines et intentiones...», ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t1, c. 3; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 361.

<sup>176</sup> «Ea autem potentia quae aestimativa dicitur, ab imaginatione differt in ipsa specie quae apprehenditur quoniam, [...] ista elicit intentiones, quae in sensu non sunt descriptae. [...] ad estimationem autem statim sequitur quod libet istorum. Separata autem ab ipsa penitus esse non potest, quoniam huiusmodi intentiones non accipit secundum rationes communes et universales... [...] aestimatio autem omnium est quorum est sensus», ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t1, c. 2; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. pp. 359-361.

Deste modo, a estimativa é a responsável pela produção ativa das intenções<sup>177</sup>, que não são representadas nos sentidos externos, a partir dos quais temos percepção dos objetos corporais. Não existe sem a imaginação porque as intenções que capta são do objeto particular e como tal é necessária a abstração da forma do objeto percecionado para que se capte a intenção, no entanto difere da imaginação quanto à espécie que aprende, mas, como já referimos anteriormente esta potência é inteiramente dependente da imaginação. Ainda sobre este sentido interno podemos dizer que é mais ativo que a imaginativa, visto que produzir as intenções é uma certa ação que é mais perfeita que apenas a de refletir as imagens. No entanto, mesmo sendo mais ativa que a imaginativa ela tem, no entanto, a propriedade de uma potência passiva na medida em que não age por si mesma, mas pela intenção que extrai da forma adquirida<sup>178</sup>.

É através desta faculdade que se providencia a decisão de se um objeto deve ou não ser evitado, funcionado assim como um poder instintivo<sup>179</sup>.

Quanto à memória, Alberto Magno apenas diz que a memória é a potência onde estão armazenadas as intenções produzidas pela faculdade estimativa<sup>180</sup>.

---

<sup>177</sup> «In prima autem parte mediae cellae cerebri, quae calida est ex motu multi spiritus ad ipsam, posuerunt aestimativam, quae elicitive et active est intentionum», ALBERTUS MAGNUS, DA, II, t4, c. 7; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. pp. 341-342.

<sup>178</sup> «Est autem aestimativa magis activa quam imaginativa, quoniam elicere intentiones est aliquid agere et magis perfectum est quam speculari imagines solas, sicut so speculum animatum imagines sibi impressas speculari diceremus. [...] Licet autem plus actionis habeat aestimativa quam imaginatio, tamen proprietatem passivae potentiae habet in hoc quod non agit per se, sed intentionem, quam elicit a forma acquisita», IBIDEM.

<sup>179</sup> «The power of estimation is able to “elicit the intentions” which are not directly depicted in the sense data, yet would never come to our attention without sense perception. Thus, estimatio can reach a judgement upon something as being pleasant or unpleasant. It was believed to be an instinctive – Albert indeed used the term ‘instinct’. *Estimatio* provides the decision whether the object should be approached or avoided», THEISS, P.; GRÜSSER, O.-J., «Vision and Cognition in the Natural Philosophy of Albert the Great (Albertus Magnus)», *Documenta Ophthalmologica*, 86 (1994), p. 141.

<sup>180</sup> «Ideo coacti sunt invenire virtutem animae, quae tenet intentiones elicitas ab aestimativa virtute; et hanc vocaverunt memoriam», ALBERTUS MAGNUS, DA, II, t4, c. 7; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 341.

Em suma compreendemos que para este filósofo existem, cinco sentidos internos: o sentido comum, a imaginativa, a imaginação, a estimativa e a memória.

Quanto aos intelectos, Alberto Magno apresenta o intelecto possível, o agente, o especulativo, o adquirido, o contemplativo e o prático, e tal como os sentidos internos cada um deles desempenha uma função diferente tanto no processo do conhecimento como após este. Assim, é necessário explicar o que é cada um e quais as suas atividades, ainda que, «la teoria del intelecto constituye la parte más compleja de la gnoseología medieval...», tal como afirma Jörg Alejandro Tellkamp<sup>181</sup>.

No entender do *frater Albertus Teutonicus*, o intelecto possível é dito ser impassível, imaterial, inalterável<sup>182</sup>, e é capaz de se relacionar com os objetos inteligíveis mas não do mesmo modo que os sentidos se relacionam com os objetos sensíveis. Embora seja caracterizado pela impassibilidade e inalterabilidade, ele é recetivo. Isto acontece na medida em que ele apreende a forma que provém da fantasia<sup>183</sup>; assim é necessário que este intelecto contacte com esta faculdade<sup>184</sup>. Ao receber as espécies da fantasia o intelecto produz todas as espécies inteligíveis<sup>185</sup>. Mas como? Através da receção da luz do intelecto agente que ilumina e dá inteligibilidade tanto as espécies que chegam ao intelecto possível como ao próprio intelecto possível. Assim, este intelecto é o responsável pela receção das formas inteligíveis que o atualizam quando as recebe, sendo assim recetivo.

Podemos, portanto, afirmar que é de algum modo passivo. Parece existir aqui uma contradição porque anteriormente foi dito que este intelecto era impassível. Isto é assim porque ele não recebe como os objetos materiais e, por isso não é passível do mesmo modo que os seres materiais/corporais. Isto é, existe atividade, mas também uma

---

<sup>181</sup> Tellkamp, J. A., «Introducción», em ALBERTUS MAGNUS, *Sobre El Alma*, trad. Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 48.

<sup>182</sup> «Vnum autem de quattuor est, quod intellectus possibilis immixtus est, hoc est non mixtus corpori alicui. Secundum, autem est, quod ipse est separatus. Tercium autem est, quod est impassibilis, licet sit receptivus intelligibilium. Quartum autem est, quod non est hoc aliquid», ALBERTUS MAGNUS, DA, II, t4, c. 7; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 341.

<sup>183</sup> ALBERTUS MAGNUS, DA, I, t2, c. 9; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. pp. 131-135.

<sup>184</sup> IBIDEM.

<sup>185</sup> IBIDEM.



passividade neste intelecto. Deste modo, é possível afirmar que é recetivo e ainda assim impassível. O conhecimento intelectual obtido pela abstração é recebido no intelecto possível a partir do que é abstraído do mundo exterior, todavia a atualização do intelecto possível é realizada pelas formas inteligíveis de um modo imaterial e por isso ele diz-se imaterial e recetivo. Assim, faz-se necessário que seja imaterial porque de outro modo seria a forma do corpo ou a forma que age através de um órgão corporal<sup>186</sup> e isto é falso.

Este intelecto atua quando recebe os fantasmas. Convém, no entanto, saber que esta forma que ativa o intelecto possível não se junta a ele da mesma maneira que a forma sensível se une ao órgão sensível. Antes une-se (a ele) como algo que o determina. Portanto, o intelecto possível partilha com o inteligível a mesma natureza intelectual, mas a sua intelectualidade é muito mais indeterminada e confusa e é mais ativo ou formal do que os inteligíveis que recebe<sup>187</sup>.

Podemos, então, afirmar que ele é passivo na medida em que recebe as espécies sensíveis que estão na fantasia. Para além disso, este intelecto é um centro a respeito de todos os objetos inteligíveis e recebe-os nesse centro, embora o centro tenha uma definição distinta nos sentidos e no intelecto. Portanto, só pertence ao género da potência passiva pela qual recebe de alguma maneira as espécies inteligíveis e não é absolutamente passível<sup>188</sup>.

Os objetos inteligíveis que se encontram nele não são um ato primeiro porque, como se disse ele não é material. Este intelecto, afirma Alberto Magno, experimenta o mesmo processo que o sentido comum, mas distingue espécies inteligíveis em vez de espécies sensíveis. Assim, através deste intelecto a alma opina distintamente que um objeto é

---

<sup>186</sup> «Et illa quae est Averrois, est haec: quoniam si intellectus possibilis non esset separatus a materia et appendicis materiae, tunc esset aut forma corporis aut forma operans organice in corpore», ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t2, c. 3; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 379; Cf. KENNEDY, A., *Abstraction and Illumination in the Doctrine of St. Albert the Great*, a thesis presented in conformity with the requirements for the degree of doctor of philosophy at the University of Toronto, October 1958, p. 38.

<sup>187</sup> Cf. KENNEDY, A., *Abstraction and Illumination in the Doctrine of St. Albert the Great*, pp. 37-73.

<sup>188</sup> «... ,qui vocatur possibilis, medietas est intelligibilium omnium, et per hoc suscipit ea, licet alia ratio sit medietatis in sensu et alia in intellectu. Habet ergo solum hoc genus potentiae passivae quod secundum aliquem modum recipit species intelligibiles et simpliciter non est passibilis», ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t2, c. 2», ALBERTUS MAGNUS, DA, II, t4, c. 7; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 385.

provável e entende que um objeto difere de outro e reflete racionalmente. Embora não seja em ato aquilo que se julga, antes de o entender em ato e o distinguir<sup>189</sup>.

Como tem todas estas características, o intelecto possível pode entender que um objeto difere de outro, e, por aquilo que foi dito anteriormente, pertence de algum modo tanto ao género das faculdades passivas como ativas. Sendo assim, este intelecto é uma potência recetiva na qual não estão os objetos inteligíveis num ato primeiro, porque nesse caso seria necessário que fosse material e atualizável<sup>190</sup>. Mas, como ele só pode receber objetos inteligíveis e é capaz de entender que um objeto é diferente de outro então não pode ser material, mas é como uma certa matéria. Mostra-se, portanto, que também é ativo.

Comparando com o intelecto possível presente na teoria de Pedro Hispano, verificamos que este intelecto em Alberto é muito mais complexo e desempenha mais funções, como exposto. Em Pedro, o intelecto possível parece ser o recetor das espécies provenientes da imaginação que ao ser iluminado pelo intelecto agente permite o conhecimento completo. Parece ser para o nosso autor um intelecto apenas recetivo.

O intelecto agente une-se ao possível iluminando-o e desta união resulta o inteligível, ou seja, ao iluminar a espécie que vem da imaginação que se dirige para o intelecto possível, o agente juntamente com o possível produz o inteligível fazendo com que a forma seja separada em ato. Para além do intelecto agente, une-se ao possível o intelecto especulativo<sup>191</sup>. O intelecto possível é iluminado pelo agente porque nele se encontram

---

<sup>189</sup> «Hunc autem possibilem intellectum vocamus intellectum generaliter, per quem anima distincte res opinatur probabiliter et intelligit distinguendo unum ab alio et cogitat cum ratione, et nihil est actu eorum quae sic diversimode iudicat, antequam actu intelligat et distinguat ea, sicut omnes potentiae passivae nihil eorum sunt, a quibus moventur ante habitum formarum suorum motorum», ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t2, c. 2», ALBERTUS MAGNUS, DA, II, t4, c. 7; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. pp. 382-383.

<sup>190</sup> «Et sic oportet accipere de intellectu possibilis, quod sit in potentia receptiva tantum, cui intelligibilia primo actu non insunt, nec per dispositionem mediam inter actum et potentiam insunt ei, quia tunc oporteret eum esse materialem et transmutabilem ad actum», ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t2, c. 17», ALBERTUS MAGNUS, DA, II, t4, c. 7; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 429.

<sup>191</sup> «Licet autem speculativus sit generatus ex potentia, tamen, sicut supra diximus, ex subiecto, eo quod est possibilis intellectus, non habet aliquam transmutationem nec omnino fit unum ex tribus sicut ex materia et forma, sed solus possibilis intellectus est non quidem materia, sed ut materia quaedam; ad ipsum autem unitur agens sicut ad diaphanum lumen, et speculativus unitur sicut colores cum diaphano illuminato et speculativus comparatur et unitur ad possibilem sicut instrumentum», ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t3,

os inteligíveis (as formas produzidas pela fantasia – *phantasma* – que foram iluminadas pelo agente) que permitem que a forma inteligível se torne no objeto da especulação do intelecto possível.

Vemos, portanto, que o intelecto possível tem uma dupla relação com estes intelectos (agente e especulativo). Relaciona-se com o intelecto agente como algo completo pela sua luz, e relaciona-se com as formas produzidas pela fantasia como com um movimento gerado por elas. Estas formas, que são os objetos da especulação do intelecto possível, dão o nome ao intelecto especulativo<sup>192</sup>. Portanto, da junção do intelecto possível com o agente resulta algo que é completo. E relaciona-se com o intelecto especulativo na medida em que este reflete a forma que está no intelecto possível.

Portanto, através do intelecto agente as formas são separadas e passam a universais em ato, movendo deste modo o intelecto possível<sup>193</sup>. Para além disso, dá a forma da intelectualidade tanto ao objeto inteligível como ao intelecto possível<sup>194</sup>. Este intelecto é, assim, o responsável pela produção de formas de acordo com a sua intenção, sendo por isso um princípio produtivo. No entanto, esta não é a sua única função. O intelecto agente desempenha certamente dois papéis fundamentais:

(Ex his autem) facile adverti potest, quod duo sunt opera agentis, quorum unum est abstrahere formas intelligibiles, quod nihil aliud est nisi facere eas simplices et universales, et secundum est illuminare possibilem intellectum, sicut lumen se habet ad diaphanum, quia oportet, quod species universalis, quamdiu est universalis, sempre sit in lumine agentis; et ideo, quando recipitur in possibili intellectu, oportet, quod in lumine

---

c.11; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit p. 466. Sobre esta união do intelecto especulativo aos intelecto possível e agente ver mais à frente na página 74 onde é tratado mais em pormenor o intelecto especulativo.

<sup>192</sup> Cf. ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t2, c. 19; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. pp. 435-437.

<sup>193</sup> «... intellectum agentem, qui formas faciat actu separatas et universales, ut movere possint intellectum possibilem, qui faciat in formis rerum particularibus, quod lux facit in coloribus», ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t2, c. 2; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 382.

<sup>194</sup> Cf. IBIDEM.

agentis recipiuntur, et ideo possibilem oportet illuminari lumine intellectus agentis <sup>195</sup>.

Portanto, 1) abstrai as formas inteligíveis, isto é, fá-las simples e universais e 2) ilumina o intelecto possível tal como a luz faz com o meio transparente, esta ação é necessária porque a espécie universal, por ser universal precisa da luz do intelecto agente<sup>196</sup>. Compreendemos, então, que o intelecto agente produz os inteligíveis a partir dos fantasmas convertidos em espécie inteligível que, por sua vez, são recebidos no intelecto possível. Isto é, o agente ilumina as espécies sensoriais “convertidas” pela fantasia de modo a produzir espécies inteligíveis que atuam no intelecto possível. Portanto, ele age no intelecto possível de dois modos: indiretamente e diretamente. Quando age sobre as espécies para produzir um universal que irá agir sobre o intelecto possível, fá-lo indiretamente. Age diretamente, quando atua por si no intelecto possível, e não meramente quando torna inteligível aquilo que por sua vez atua sobre o intelecto possível<sup>197</sup>. De outro modo, este intelecto age de duas maneiras no intelecto possível: 1) age sobre as espécies que vêm da fantasia para produzir um universal que irá agir no intelecto possível e 2) age por conta própria no intelecto possível, iluminando-o e dando-lhe, desse modo a intelectualidade.

Esta noção do intelecto agente assemelha-se à de Pedro Hispano na medida em que também para ele o intelecto agente é a luz que ilumina o intelecto possível resultando dessa união o inteligível. Contudo, este intelecto, tal como o possível, exerce em Alberto mais funções do que aquelas que são atribuídas ao intelecto agente de Alberto.

---

<sup>195</sup> ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t2, c.19; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 435.

<sup>196</sup> «Immo debes scire quod respectus intellectus agentis ad istum intellectum est respectus lucis ad diaffonum, et respectus formarum materialium ad ipsum est respectus coloris ad diaffonum. Quemadmodum enim lux est perfectio diaffoni, sic intellectus agens est perfectio materialis. Et quemadmodum diaffonum non movetur a colore neque recipit eum nisi quando lucet, ita iste intellectus non recipit intellecta que sunt hic nisi secundum quod perficitur per illum intellectum et illuminatur per ipsum. Et quemadmodum lux facit colorem in potentia esse in actu ita quod possit movere diaffonum, ita intellectus agens facit intentiones in potentia intellectas in actu ita quod recipit eas intellectus materialis», AVERROES, *Commentarium Magnum in Aristotelis de anima libros*, ed. S. Crawford, Cambridge 1953. III, 5, pp.410-411, 688-701.

<sup>197</sup> Cf. KENNEDY, A., *Abstraction and Illumination in the Doctrine of St. Albert the Great*, cit. p. 86.

Após o intelecto agente e o possível está o intelecto especulativo que é resultado dos dois anteriores<sup>198</sup>. Acerca deste intelecto, Alberto Magno diz-nos que é uma potência reflexiva do intelecto possível, ou seja, é a forma que é refletida no intelecto possível. Sobre ele, afirma:

(Sed ad hoc nos dicimus,) quod intellectus speculativus, qui est forma speculata in intellectu possibili, in duplici est potentia. Quarum una est secundum comparisonem eius quod intelligitur, ad particular, in quo ipsum non est nisi in potentia, quia particulare non nisi secundum potentiam habet in se universale, et secundum exitum illius potentiae ad actum habet intellectus vices et tempus et transmutationem, et quod hoc est passibilis. Alio autem modo in potentia est secundum comparisonem ad intellectum possibilem, in quo est universale in actu intellectum ...<sup>199</sup>.

Portanto para Alberto o intelecto especulativo está em potência relativamente a dois aspetos. Compara-se com aquilo que se entende sobre o objeto particular e neste sentido o intelecto está unicamente em potência, visto que o objeto particular contém em si apenas potencialmente o universal. Enquanto que o universal passa da potência a ato, o intelecto possui sucessão, temporalidade e transmutação. Neste sentido ele é passível. Está também em potência quando se relaciona com o intelecto possível no qual o universal é atualmente entendido e, portanto, é onde está o universal<sup>200</sup>. No intelecto possível, o especulativo só se dá sob o aspeto de ato e de forma da inteligibilidade, a qual obtém pela luz perpétua do intelecto agente. Ou seja, ele compara-se com o intelecto possível e é uma potência passiva na medida em que é ativado apenas quando o intelecto possível lhe faz chegar o inteligível. Mas, quando obtém o inteligível, passa a ato e dirige-se ao intelecto agente. Neste sentido podemos afirmar que este intelecto tem um duplo ser: um na luz do intelecto

---

<sup>198</sup> «In alio autem loco isti viri dicunt, quod intellectus materialis est pars animae, sed non perficitur nisi ab agente et non ab intelligibili; et ideo, cum tam agens quam possibilis sint intransmutabiles, factum per compositionem ex utroque erit intransmutabile et aeternum», LIII, t2, c. 5; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 391.

<sup>199</sup> ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t2, c.12.

<sup>200</sup> «Cum ergo cognitio universalis sit secundum possibilem intellectum, oportet ipsum esse separatum hoc modo quo universale est separatum», ALBERTUS MAGNUS, III, t2, c. 3; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 385.

agente, que o causa e o outro, pela sua relação com as coisas das quais ele é a espécie. Sobre estas, ele multiplica-se e varia de acordo com a sua potência e ato<sup>201</sup>.

Portanto, este intelecto existe quando o intelecto possível é atualmente informado pelos inteligíveis.

Para além disso, o intelecto especulativo parece ser um instrumento tanto do intelecto possível como do agente<sup>202</sup> e tem como função diferencia-los. Através do especulativo as formas são iluminadas pelo intelecto agente e, assim, são recebidas no intelecto possível, onde o universal é unicamente entendido. O intelecto especulativo parece funcionar como um intermediário entre os outros dois intelectos. Apreende as formas abstraídas da matéria que chegam em primeiro lugar ao intelecto possível, e, por isso, não entende nada atualmente por nós/através de nós; porque todas as nossas ações versam acerca dos objetos sensíveis e materiais. E por isso não julga nada acerca do que há a evitar e a perseguir ou imitar<sup>203</sup>. Isto é, é o intelecto especulativo aquele que apreende as formas inteligíveis abstraídas da matéria, e por isso não pode entender atualmente o que quer que seja na medida em que todas as nossas ações dizem respeito aos objetos sensíveis. Ele apreende a espécie inteligível do objeto particular. Deste modo, (por ser meramente especulativo) não é capaz de julgar algo de modo a fazer saber que algo deve ou não ser imitado ou evitado. Por fim sobre este intelecto temos de referir que tem sempre em si a sua finalidade, ou seja, contém a verdade especulativa dos teoremas, que são o seu fim<sup>204</sup>.

---

<sup>201</sup> «Speculativus autem etiam duplex habet esse, unum quidem in lumine agentis, quo efficitur speculativus, alterum autem ex comparatione rerum, quarum ipse est species, et quo ad hoc multiplicatur et variatur secundum potentiam et actum», ALBERTUS MAGNUS, III, t2, c. 19; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit.p. 435.

<sup>202</sup> «Et ideo speculativus est instrumentum eius ad distinguendum intellectum possibilem», ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t3, c. 11; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 466.

<sup>203</sup> «Hoc autem de speculativo intellectu facile probatur, quoniam speculativus intellectus est, qui accipit formas denudatas a materiis, et ideo nihil intelligit actuale per nos, quia omnis nostra actio est in sensibilibus et materialibus; et ideo nihil decernit de fugiendo vel prosequendo sive imitabili. [...] Cum enim intellectus speculativus est de practicis quaerens in eis rationem veri et non considerat ea, prout sunt practica, sed prout sunt speculativa, sicut est in scientia ethicorum doctrinali: tunc accidit multotiens, quod intellectus intelligit id quod timendum est», ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t4, c. 3; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. pp. 481-482.

<sup>204</sup> ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t4, c. 4; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 485.

Isto é, o intelecto especulativo não procura nada fora do que é verdadeiro sobre o que procuramos no âmbito da especulação. Falámos aqui das proposições filosóficas.

Da ação destes três intelectos resulta o intelecto adquirido. Este é assim designado porque já possui a ciência<sup>205</sup>. Para além disso,

adeptus intellectus, qui in simplici consistit intellectu, immortalis et perpetuus est, et in illo non reminiscitur nec utimur aliqua virtute sensibili, quia intellectus, qui utitur reminiscencia et cogitatione, est passibilis et mutabilis<sup>206</sup>.

Como o intelecto adquirido se caracteriza pela simplicidade do entendido, é imortal e perpétuo, não nos permite recordar nem fazer uso de qualquer faculdade sensitiva. Assim, por meio deste intelecto entendem-se os entes separados<sup>207</sup>. É através dele que o homem se assemelha a Deus, visto que quando realiza as coisas divinas se faz divino a si mesmo e aos outros intelectos e de alguma maneira pode apreender todos os objetos entendidos, sendo por isso assombroso e ótimo<sup>208</sup>. Isto acontece porque ele assenta na simplicidade

---

<sup>205</sup> «Cum autem iam habeat scientiam, vocatur intellectus adeptus...», ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t2, c. 19; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 435.

<sup>206</sup> IBIDEM.

<sup>207</sup> «Per adeptum autem intelligit separata», ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t3, c. 6; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. pp. 452-453.

<sup>208</sup> «Mirabilis autem et optimus est iste status intellectus sic adepti ; per eum enim homo fit similis quodammodo deo, eo quod potest sic operari divina et largiri sibi et aliis intellectus divinos et accipere omnia intellecta quodammodo», ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t3, c. 11; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 466.

do entendimento, sendo imortal e perpétuo. Esta noção do intelecto adquirido parece ter origem em Alfarabi<sup>209</sup> tendo sido, no entanto, alterada por Averróis<sup>210</sup>.

Segue-se o intelecto contemplativo. Alberto Magno diz que o intelecto contemplativo é

parte autem animae rationalis, qua ipsa anima cognoscit distinguendo et formando agibilia et factibilia, quae pars intellectus activus arte et prudentia perfectus vocatur, et de parte de animae, qua anima sapit prima et vera et es quae per prima et vera accipiunt fidem – quae pars sapientia et intellectu principiorum perficitur et scientia et vocatur intellectus contemplativus...<sup>211</sup>.

Ou seja, neste intelecto encontram-se as coisas primeiras e verdadeiras e aquelas coisas que conduzem a uma crença através das coisas primeiras e verdadeiras. É onde estão os primeiros princípios. Ele contém em si o fim sendo através dele que se alcança a felicidade especulativa, visto que apreende o mais importante de vários objetos. Sobre este intelecto é notória a influência que o filósofo árabe Averróis teve sobre Alberto visto que também para Averróis é este o intelecto que apreende aquilo que de mais importante há nos objetos<sup>212</sup>.

---

<sup>209</sup> «Alfarabi recognizes three stages of human intellect. (1) The initial stage is the “natural disposition” for thought, also called “rational faculty”, “material intellect”, and “passive intellect”, with which all normal men are born. The use of the term *disposition* should be noted, for it suggest adherence to Alexander’s conception of the material, or potential, human intellect as a disposition in the human organism and not a substance. (2) When the disposition for thought passes to actuality with the aid of the active intellect, the human intellect becomes “actual intellect”, also called “actual passive intellect”. (3) At the culmination, the human subject perfects his passive intellect with all intelligible thoughts” and becomes “acquired intellect” », DAVIDSON, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averrois, on Intellect: Their cosmologies, Theories of the active intellect, and theories of human intellect*, Oxford University Press, New York 1992, p. 49.

<sup>210</sup> «When the material intellect is united with us insofar as it is as actualized thought the agent intellect, we then are united with the agent intellect. This disposition is called acquisition and the acquired intellect ...», AVERROES (Ibn Rushd) of Cordoba, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle* (transl. & notes by Richard C. Taylor with Thérèse-Anne Druart), Yale University Press, New Haven & London 2009. p. 328; Cf. «Introducción», em SAN ALBERTUS MAGNUS, *Sobre El Alma*, trad. Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 59.

<sup>211</sup> ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t2, c. 1; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 378.

<sup>212</sup> «...the faculty which apprehends the preferred effect must be the same which apprehends many things – that is, many objects of the imagination simultaneously – and has to discern between them in order to apprehend that which is the preferred and best, just as the contemplative intellect apprehends the most



Por fim, falta apresentar o intelecto prático. Este intelecto, na sua vertente mecânica<sup>213</sup>, é determinado pelo fim, por meio do qual move a matéria para introduzir a forma da arte – visto que qualquer arte realiza as suas operações com fim para um bem, assim como o artesão produz quando produz por meio da faca; a obra realizada é a sua finalidade<sup>214</sup>. Neste sentido ele necessita das formas que estão presentes no intelecto especulativo (que embora seja capaz de discernir se algo é bom ou mau, não tem a capacidade de tomar qualquer decisão sobre aquilo que lhe chega) para poder agir e assim julgar o que deve ou não ser realizado<sup>215</sup>, por isso podemos comparar esta relação do intelecto prático com o especulativo com a relação existente entre a imaginação e a estimativa<sup>216</sup>. Assim não existe intelecto prático se não existir antes o intelecto especulativo. Para além disso, como raciocina sempre sobre algo que lhe é exterior, é aquele intelecto que vê o seu fim na obra realizada. Isto é, na ação exterior que o ser humano tem visto que já apreendeu a forma enquanto princípio de uma ação<sup>217</sup>. Esta última operação é também uma função deste intelecto. O seu fim é a obra realizada.

---

important of many objects», AVERROES, *Middle Commentary on Aristotle's De anima: A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes, and Introduction by Alfred L. Ivry*, Brigham Young University Press, Provo, Utah 2002, p. 130.

<sup>213</sup> Entenda-se aqui mecânico, como aquilo que é feito por um artesão. Aquele que age sobre algo exterior, sobre a matéria.

<sup>214</sup> «Sicut enim intellectus practicus in mechanicis est propter finem determinatum propter quam fit, quidquid fit. Sicut enim intellectus practicus in mechanis est propter finem determinatum, propter quem movet materiam, ut uidicat formam artis, quod est bonum artis illius, eo quod omnis ars alicuius boni est operatrix, sicut faber facit, quod facit, propter cultellum, et illud opus operatum est finis eius», ALBERTUS MAGNUS, DA, II, t2, c. 2; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 203.

<sup>215</sup> «... qui fit splendore luminis habiti super intelligibilia, quem vocant adeptum», ALBERTUS MAGNUS, LIII, t2, c. 5; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 391; «Intelligentia enim operativa sive practica decernit et praecipit, ad quid movendum est et propter quid et qualiter et ubi et quando et quantum et ceterea huiusmodi», ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t4, c. 3; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 483.

<sup>216</sup> «Oportet igitur dici, quod sicut intellectus practicus se habet ad speculativum, ita se habet aestimativa ad imaginationem», ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t1, c. 2; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 360.

<sup>217</sup> «Intellectus, qui sempre ratiocinatur propter aliquid quod est extra ipsum, est et vocatur practicus [...] quod finis omnis intellectus practici extra ipsum est, sive sit opus, sive sit operatum», ALBERTUS MAGNUS, DA, III, t4, c. 4; na tradução de Jörg Alejandro Tellkamp, cit. p. 485.

Finda a exposição e descrição tanto dos sentidos internos como dos intelectos, percebemos que nem todos os intelectos têm um papel a desenvolver no processo abstrativo, como acontece com os intelectos adquirido, contemplativo e prático, embora o processo abstrativo lhes seja útil, dado que de outro modo não seria possível conhecerem os objetos inteligíveis e no caso do intelecto prático fazer uso desse conhecimento. Eles não participam da abstração como acontece com todos os sentidos internos e os intelectos possível, agente e especulativo como vimos. Deste modo, parece clara a diferença e dificuldade presente na teoria da abstração de Alberto Magno quando a comparamos com a de Pedro Hispano.

## Considerações finais

O comentário ao *De anima* de Pedro Hispano e o tratado sobre o *De anima* de Alberto Magno são textos contemporâneos e, como tal, permitem compreender a influência crescente de certos textos filosóficos que circulavam na primeira metade do século XIII. Tais comentários ainda que com uma estrutura diferente têm um mesmo propósito – o ensino da obra psicológica aristotélica.

Ao analisar as duas obras deparámo-nos com uma diferença – a dimensão de cada um. Embora o comentário de Pedro seja mais extenso que a paráfrase de Alberto, ele não contempla o comentário completo da obra aristotélica, isto é, falta o comentário à segunda parte do Iº livro, a segunda metade do IIº livro, assim como o comentário a todo o livro III. Este último seria um dos mais pertinentes na medida em que é nele que Aristóteles discute o intelecto e as faculdades que intervêm no processo abstrativo e, conseqüentemente, no conhecimento. Embora não haja conhecimento do comentário ao livro III parece possível que tenha existido ou que estivesse na mente do nosso autor comentar também esse livro, visto que nas Questões Preambulares são apresentados temas que estão presentes no terceiro livro do *De anima*. Assim, acabámos por obter mais informação sobre a teoria da abstração e das suas fontes na paráfrase de Alberto Magno do que no extenso comentário atribuído a Pedro Hispano.

Em relação à teoria da abstração de Pedro Hispano, e tendo em conta aquilo que foi exposto nas secções anteriores, conclui-se que esta tem início, tal como refere Aristóteles, no momento em que o que há no mundo é percecionado por um ser humano através dos seus sentidos externos<sup>218</sup>. Após a percepção do objeto corporal, resulta uma espécie sensível que através da imaginação se torna fantasma (imagem), que sendo recebido no intelecto possível ao ser iluminado pelo intelecto agente permite o conhecimento completo. Aquilo que é conhecido por abstração é uma certa proporção ou semelhança

---

<sup>218</sup> Sabemos que para Aristóteles não é só o ser humano que tem sensação ou sentidos internos. Todos os animais superiores os têm. Mas, apenas o homem possui *logos/nous/ razão/intelecto*. No entanto, Pedro apresenta apenas o estudo dos sentidos no ser humano, não se referindo a outros seres.

ao corpo que está no mundo. Mas, como a alma intelectiva só conhece pelo universal, assim é necessário que se experiencie a percepção de um objeto várias vezes de modo a obter o universal, única espécie ou forma pela qual a alma conhece. Entendemos assim que aqui há três graus de abstração. O primeiro grau da abstração é o da forma a partir da matéria, segue-se o da transformação da espécie sensível em fantasma, o qual, pela iluminação do intelecto agente no possível, passa a ser inteligível em ato (último grau da abstração). Contudo, como o intelecto só conhece o universal, será através do último sentido interno mencionado por Pedro - a memória - que após várias experiências do mesmo objeto se alcança o universal pelo qual o intelecto conhece. Sobre este processo que permite obter o universal através da memória, Pedro Hispano, infelizmente, não dá uma explicação ou descrição.

Nestes processos de abstração estão presentes os sentidos internos, que desempenham funções essenciais à abstração, na medida em que sem eles não seria possível obter uma representação do objeto exterior à alma e, por isso, sem eles nunca conheceria.

Consequentemente podemos dizer que o conhecimento abstrativo é realizado tanto a partir dos objetos que estão fora da alma – aquilo que está no mundo material – e que através das faculdades da alma dá origem aos fantasmas, como a partir da própria alma, pois sem a luz do intelecto agente e sem o intelecto possível nada podia ser conhecido pela alma. No entanto, o conhecimento que a alma tem não é apenas o abstrativo, visto que ela é capaz de se conhecer a si mesma através do intelecto agente, que é a luz própria da alma. Este intelecto está presente na alma porque lhe foi dado, por Deus, desde o seu início (da alma). Permite, portanto, o conhecimento inato que a alma tem de si mesma, mas também, porque ilumina o intelecto possível, permite que a alma conheça aquilo que está fora dela. Assim, para Pedro Hispano o conhecimento não é apenas adquirido, visto que aquilo que é conhecido pela abstração necessita da iluminação do intelecto agente, proveniente do Criador. Deste modo, podemos constatar que o nosso autor não opta apenas nem pela doutrina empirista nem pela doutrina inatista. Em vez disso, tenta conjugar a iluminação recebida desde o Primeiro permitindo à alma conhecer-se a si mesma e ao sumo bem com o conhecimento obtido pela experiência e que permite à alma conhecer o que está no mundo exterior. Este último está sempre dependente do Primeiro na medida em que o intelecto é como uma *tabula rasa* e aquilo que chega até ele só é possível se for iluminado pelo intelecto agente que, por sua vez, é dado pelo Criador.

A teoria da abstração presente no *De anima* de Alberto Magno inicia o seu processo do mesmo modo que Aristóteles no seu *De anima* e Pedro Hispano. Porém, Alberto escreve um tratado sistemático e fornece mais informação sobre este processo que chama de separação ou abstração da forma a partir da matéria.

A abstração é-nos apresentada como tendo quatro graus. O primeiro grau ainda que inferior é a pedra basilar deste processo e é nele que se abstrai a forma da matéria, que será no grau seguinte separada tanto da matéria como da presença da mesma, ficando assim só a forma e as características individuais do objeto. No terceiro grau de abstração obtêm-se as intenções dos objetos percebidos, isto é o significado de um objeto e, por fim no último grau são apreendidas as quiddidades soa objetos desprovidos de todas as características individuais e são recebidas as intenções simples, ou seja, o que aqui e apreendido é apenas e só o universal.

Comparando com a teoria da abstração presente na *Sententia cum questionibus* atribuída a Pedro Hispano, encontramos algumas diferenças como a quantidade de sentidos internos e intelectos. Diferentemente de Pedro Hispano, que afirma existirem apenas três sentidos internos, Alberto Magno propõe cinco sentidos internos (sentido comum, imaginativa, imaginação, estimativa e memória). Podemos assim concluir que relativamente aos sentidos internos Pedro segue os ensinamentos de Aristóteles, enquanto Alberto opta pela conceção aviceniana.

No entanto, quando observamos a teoria do intelecto do tratado de Alberto percebemos que estão presentes as teorias do intelecto de Avicena e do *Commentarium Magnum* de Averróis, na medida em que tal como estes filósofos árabes, Alberto apresenta uma quantidade considerável de intelectos, diferentemente de Pedro que se cinge aos intelectos propostos por Aristóteles<sup>219</sup>. Contudo, difere de Averróis, que afirma que os intelectos possível e agente são substâncias separadas, comuns a toda a humanidade. Para Alberto, o intelecto possível e o agente são partes da alma e multiplicam-se de acordo com o número de seres humanos individuais, isto é, existe um intelecto em cada indivíduo em vez de um único intelecto universal. Concorde, no entanto, que o intelecto material (possível) é puramente recetivo embora a sua constituição não seja material. Também tem

---

<sup>219</sup> Embora mencione o intelecto especulativo, não nos dá pistas sobre o que função desempenharia no conhecimento.

presente a noção averroísta do intelecto agente quando afirma que este é a causa do intelecto possível e permite que os conteúdos intelectivos possam ser entendidos e captados pelo intelecto possível.

Em suma, parece que Pedro Hispano tal como Alberto Magno, não opta apenas por uma visão inatista ou empirista do conhecimento. Eles estão entre as duas posições, dado que afirmam que o conhecimento adquirido é realizado através da abstração, mas mantêm que há uma luz – intelecto agente – que permite que aquilo que é abstraído pelas sensações e que chega ao intelecto possível através dos sentidos internos seja conhecido pelo intelecto. Esta luz é algo que está na alma desde sempre permite iluminar aquilo que chega dos sentidos. É neste sentido que Pedro apresenta a teoria da dupla face da alma, estando a face superior que virada para o Criador e a inferior virada tanto para as substâncias superiores como para o corpo que dirige essa face, no entanto, esta face inferior é dividida em duas: o intelecto possível e o agente. O primeiro é recetivo e o segundo puramente ativo. Da primeira face conseguimos obter o conhecimento da alma de si mesma através do seu princípio causal intrínseco – o intelecto agente. Contudo, este não é um conhecimento científico. Este só pode ser obtido através do conhecimento adquirido feito através da abstração na qual participam os sentidos internos e o intelecto possível e agente que operam em conjunto para que seja possível à alma conhecer.

Também Alberto Magno parece estar entre as duas doutrinas, embora apresente na sua teoria da abstração mais sentidos internos notando-se assim a preferência pela posição aviceniana. Estão presentes também mais intelectos, onde vemos uma adoção da teoria aviceniana e averroísta do intelecto, mas com algumas modificações importantes. Para Alberto o intelecto é separado como acontece em Averróis, entendido como partes da alma humana, contudo, difere de Averróis na medida em que para o *Doctor Universalis* os intelectos se multiplicam de acordo com o número de seres humanos individuais. No entanto, o intelecto agente não deixa de ser a luz que ilumina o intelecto possível fazendo com que as formas sejam separadas e universais em ato de modo a moverem o intelecto possível e dando intelectualidade tanto à forma que está no intelecto possível como ao próprio intelecto. Relativamente ao papel do intelecto possível na abstração conseguimos entender que é mais complexo na teoria de Alberto do que na de Pedro Hispano, na qual tem a função de receber a espécie inteligível, pelo menos segundo a informação que chegou até nós.

O intelecto possível no tratado sobre o *De anima* não é apenas recetivo. Isto é, ele não recebe apenas as formas sensíveis que vêm da fantasia que é iluminada pelo intelecto agente que, por sua vez irá produzir o inteligível. O intelecto possível é capaz de entender que um objeto é diferente de outro. Da união destes dois intelectos resulta o intelecto especulativo. Os outros três intelectos já não fazem parte do processo abstrativo, mas não conheceriam os objetos sem os intelectos anteriores.

Para além disso, para este filósofo o processo abstrativo necessita não só da abstração da forma desde a matéria, mas também da intenção, que será aquilo pelo qual a coisa significa. Este novo elemento acrescenta à teoria de abstração a estimativa que em Pedro não aparece e, por isso faz com que exista mais um grau na abstração dos objetos para o *Doctor Universalis*.

Podemos concluir que tanto em Pedro Hispano como em Alberto existe a presença de um suave inatismo e uma conexão à iluminação divina, mas nota-se também a necessidade de um conhecimento adquirido que está sempre dependente dos sentidos e do que existe no mundo exterior à alma. O primeiro será o conhecimento inato e o segundo o conhecimento científico.

## Referências bibliográficas

### I. Fontes

#### a) Edição da obra psicológica de Pedro Hispano e Albertus Magno

ALBERTI MAGNI, *De anima*, ed. Clemens Strick O.M.I., in Opera Omnia Tomus VII, Pars I, Monasterii Westfalorum, 1968.

ALBERTUS MAGNUS, *Sobre El Alma*, trad. Jörg Alejandro Tellkamp, EUNSA, Barãain 2012.

PETRUS HISPANUS, *Sentencia cum questionibus in De Anima*, em Obras Filosóficas II: Comentario al “De Anima”, Edición P. Manuel Alonso S.I., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1944.

PETRUS HISPANUS, *Sententia cum questionibus in De Anima* (nova edição por Celia López Alcalde, *em preparação*).

#### b) Outras fontes

ANONYMI magistri artium (c. 1246-1247), *Sententia super II et III De anima*, ed. e estudo B. Carlos BAZÁN., Louvain-La-Neuve/Louvain-Paris: Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie/Éditions Peeters, 1998.

ANONYMI magistri artium (Ms. Roma Naz. V.E. 828), *Lectura in Librum De anima: a quodam discipulo reportata*, ed. Gauthier, R.-A., Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae) 1985.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, 3 vol., ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Real, trad. Marcelo Perine, Loyola, São Paulo 2005-2011.

ARISTÓTELES, *Órganon*, trad. Edson Bini, Edipro, São Paulo 2016.



ARISTÓTELES, *Sobre a Alma (De anima)*, trad. Carlos Humberto Gomes, Edições 70, Lisboa Março 2015.

ARISTÓTELES, *Sobre a Alma* (trad. Ana Maria Lóio), Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa 2010.

ARISTOTLE, *De anima*, with translation, introduction and notes by R. D. Hicks, University Press, Cambridge 1907.

ARISTOTLE, *De memoria et reminiscentia in On the soul/Parva Naturalia/On breath*: with an english translation by W. S. Hett, William Heinemann (ed.), London 1957.

AVERROES (Ibn Rushd) of Cordoba, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle* (transl. & notes by Richard C. Taylor, Thérèse-Anne Druart, subeditor), Yale University Press, New Haven & London 2009.

AVERROES, *Commentarium Magnum in Aristotelis de anima libros*, ed. S. Crawford, Cambridge 1953.

AVICENNA LATINUS, *Liber de anima sextus de naturalibus (I- II-III)*, Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke, Brill, Leiden 1968.

— *Liber de anima sextus de naturalibus (IV -V)*, Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke. Louvain, Éditions Orientalistes, Brill, Leiden 1968, VIII-142\*334.

## II. Estudos

### a) Sobre Pedro Hispano

BAZÁN, B. C., «13th Century Commentaries on *De anima*: from Peter of Spain to Thomas Aquinas», *Il commento filosofico nell'occidente latino (secoli XIII-XV)*, Turnhout: Brepols, 2002, 119-184.

D'ORS, Á., «Petrus Hispanus, O.P., Hispanus O.P. Auctor Summularum (II). Nuevos documentos e problemas», *Dicenda. Cuadernos de filologia hispánica* 25 (2007) 139-180.

GAUTHIER, R.-A., «Préface», in *Sancti Thomae de Aquino Sententia libri de anima*, Librairie Philosophique J. VRIN, Paris 1984.

LÓPEZ ALCALDE, C., «The Concept of ymaginatio in the the Commentary on the De Anima Attributed to Petrus Hispanus», *Mediaevalia* 33 (2014) 38-50.

MEIRINHOS, J. F., *Metafísica do homem, Conhecimento e vontade nas obras de psicologia atribuídas a Pedro Hispano (século XIII)*, Edições Afrontamento, Porto 2011.

— *Bibliotheca Manuscripta Petri Hispani: Os manuscritos das obras atribuídas a Pedro Hispano*, Fundação Calouste Gulbenkian, Dezembro 2011.

— «Comentar Aristóteles na primeira metade do século XIII. A *Sententia cum questionibus in De anima* atribuída a Pedro Hispano», *Revista da Faculdade de Letras - Série de Filosofia*, 23 (2005) 127-160.

— «Métodos e ordem das ciências no Comentário sobre o De Anima atribuído a Pedro Hispano» em *A ciência e a organização dos saberes na Idade Média*, EDIPUCRS, Porto Alegre (2001) 219-252.

— «O papa João XXI e a ciência do seu tempo» in *A apologia do latim: In honorem Dr. Miguel Pinto Meneses (1917-2004)*, Edições Távola Redonda, Lisboa 2005, 147-195.

— «Petrus Hispanus Portugalensis?: Elementos para uma diferenciação de autores», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 3 (1996), 51-76.

— Petrus Hispanus Saec XIII. Disponível em :  
<<http://ifilosofia.up.pt/meirinhos/petrushispanus/>> Acesso em 25. set. 2018

PONTES, J. M. C., *A obra Filosófica de Pedro Hispano Portugalense: Novos Problemas Textuais.*, Universidade de Coimbra, 1972.

— «Un nouveau manuscrit des 'Quaestiones libri de anima' de Petrus Hispanus Portugalensis», in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 43 (1976), pp. 167-201.

## **b) Sobre Alberto Magno**

GARCÍA CUADRADO, J. A., «El estatuto del entendimiento agente en la obra de San Albertus Magnus», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002), pp. 91-103.

HASSE, N. D., «The Early Albertus Magnus and his Arabic sources on the Theory of the Soul», in PERLER, Dominik (ed.) *Transformations of the Soul: Aristotelian Psychology 1250-1650*, Leiden-Boston 2009, 232-252.

KENNEDY, A., *Abstraction and Illumination in the Doctrine of St. Albert the Great*, a thesis presented in conformity with the requirements for the degree of doctor of philosophy at the University of Toronto, October 1958.

MAHONEY, E. P., «Sense, intellect, and imagination in Albert, Thomas, and Siger» in, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, (ed. Robert Pasnau), Vol.I, Cambridge University Press, Cambridge 2010, 602-605.

SPRUIT, L., «Albert the Great and Roger Bacon: Abstraction and Multiplication of species» in *Species intelligibilis. Classical roots and medieval discussions*, Brill, Vol.1 (1994), 139-148.

THEISS, P.; GRÜSSER, O.-J., «Vision and cognition in the natural philosophy of Albert the Great (Albertus Magnus)», *Documenta Ophthalmologica*, Kluwee Academic Publishers, 86 (1994), 123-151.

TKACZ, M. W., «Albert the Great on Logic, Knowledge, and Science» in, *A Companion to Albert The Great: Theology, Philosophy, and the Sciences*, IRVEN M. RESNICK (ed.), Brills Companions to the Christian Tradition: A series of handbooks and reference works on the intellectual and religious life of Europe, 500-1800, Brill, Vol. 38 (Boston 2013), 507-540.

TWETTEN, D.; BALDNER, S., «Introduction to Albert's Philosophical Work» in RESNICK, Irven M. (ed.), *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy, and the Sciences*, Brills Companions to the Christian Tradition: A series of handbooks and reference works on the intellectual and religious life of Europe, 500-1800, Brill, Vol. 38 (Boston 2013), 165-172.

### c) Outros estudos

BÄCK, A., «The Meaning of Abstraction» in *Aristotle's Theory of Abstraction*, Springer 2014. pp. 11-15.

BELO, C., *O essencial sobre Averróis*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

BLACK, D. L., «The Nature of Intellect», in *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, (ed. Robert Pasnau), Vol.I Cambridge University Press, Cambridge 2010.

BLACKBURN, S., *Dicionário de Filosofia*, Gradiva, Lisboa Outubro 2007.

CORY, T. S., «Rethinking Abstractionism: Aquina's Intellectual Light and Some Arabic Sources», *Journal of the History of Philosophy*, Vol.53. no.4 (2015).

DAVIDSON, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averrois, on Intellect: Their cosmologies, Theories of the active intellect, and theories of human intellect*, Oxford University Press, New York 1992.

DE BONI, A., *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*, EST Edições: Editora Ulysses, Porto Alegre 2010.

DENIFLE, H.; CHATELAIN, A. (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Culture et Civilisation, vol. I., Paris - Bruxelles 1899-1964.

FILHO, M. A., *Os sentidos internos em Ibn Sina (Avicena)*, EDIPUCRS, Porto Alegre 2000.

KNUUTTILA, S., «Aristotle's Theory of Perception and Medieval Aristotelianism», in *Theories of Perception in Medieval and Early Modern*, Springer Science+Business Media B.V 2008.

LIBERA, A., *L'art des généralités: théories de l'abstraction*. Paris, 1999.

LIMA, A. K., «Averróis e a questão do intelecto material no grande comentário ao de anima de Aristóteles, Livro III, comentário 5», *intuition*, Vol.5 – Nº2 (Novembro 2012), 120-139.

MAGNAVACCA, S., *Léxico Técnico de filosofia Medieval*, Miño y Dávila, Buenos Aires 2005.

- PERLER, D. (ed.), *The Faculties: a history*, Oxford University Press, New York 2015.
- POLANSKY, R., *Aristotle's De anima*, Cambridge University Press, New York 2007.
- PORFÍRIO, *Isagoge (εἰσαγωγή)*, trad. Pinharanda Gomes, Guimarães Editores, Lisboa 1994.
- RAMÓN GUERRERO, R., “El pensamiento árabe sobre la naturaleza” in MEIRINHOS, José Francisco; LÁZARO PULIDO, Manuel (org.), *Pensar a natureza – problemas e respostas na Idade Média (séculos IX-XIV)*, Porto, Universidade do Porto – Faculdade de Letras, 2011, pp. 3-26.
- REALE, G.; ANTISERI, D., *História da Filosofia: Filosofia pagã antiga*, V.1, PAULUS, São Paulo 2007.
- REEGEN, I. G. J. T. (ed.), *Liber de causis*, Edipucrs, Porto Alegre 2000.
- SEBTI, M., *Avicenne. L'âme humaine*, Presses Universitaires de France, Paris 2000.
- SPRUIT, L., *Species Intelligibilis: From perception to knowledge, I. Classical Roots and Medieval Discussions*, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln 1994.
- WOLFSON, Harry Austryn, «The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts», *Harvard Theological Review*, 28 (Abril 1935), 69-133.

## Índice onomástico

(autores Antigos e Medievais)

Albertus Magnus, 11, 12, 13, 15, 38, 39,  
61, 62, 63, 64, 66, 67, 69, 70, 71, 73,  
74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84  
Alfarabius, 24, 36, 37, 78  
Algazel, 13, 24  
Alkindus, 35, 36  
Anaxagoras, 34  
Aristoteles, 13, 15, 19, 20, 21, 22, 23, 25,  
34, 38, 39, 42, 47, 48, 49, 51, 52, 55,  
61, 62, 64, 81, 83  
Augustinus Hipponensis, 42  
Averroes, 13, 20, 24, 35, 36, 37, 38, 39,  
52, 53, 78, 79, 84

Avicenna, 13, 24, 36, 37, 38, 39, 48, 49,  
52, 62  
Moses Maimonides, 24  
Petrus de Corbeil, 20  
Petrus Hispanus, 11, 13, 14, 16, 17, 18,  
19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 31,  
33, 39, 41, 42, 43, 44, 47, 49, 51, 52,  
53, 54, 56, 57, 58, 61, 64, 66, 81, 83,  
84  
Plotinus, 55  
Solomon Ibn Gabirol, 24